حقّقها وقدّم لها
د. عبد الرّشيد الصّادق محمودى

طه حسين

الكتابات الأولى

دار الشروق

طه حسين

الكتابات الأولى

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م

© دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨
القاهرة: ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص . ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩
فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk.com

تصدير

يجد القارئ فيما يلي مجموعة من المقالات التي نشر طه حسين معظمها في الفترة الأولى من حياته ككاتب، أي في الفترة التي سبقت اكتمال رسالة الدكتوراه التي أعدها عن أبي العلاء وحصل بها على هذه الدرجة من الجامعة المصرية في مايو سنة ١٩١٤، [1] وأقول «معظمها» لأنني أضفت الى النصوص المنتخبة من الفترة المبكرة مقالة من حلقتين عن حياة الخنساء؛ وهي من ثمار سنة ١٩١٥.

وقد رأيت في تحقيق هذه النصوص أن أدخل عليها بعض التنقيحات التي تيسر قراءتها فضلا عن أنها - فيما أرجو - لا تخل بأغراض مؤلفها أو تخونه على أي نحو. فقد صوبت بعض الأخطاء المطبعية وشرحت بعض المفردات والعبارات الصعبة وسددت بعض الثغرات الناتجة عن تخرم المصدر الأصلي أو سوء التصوير. يضاف الى ذلك أنني سمحت لنفسي بأن أضيف بعض علامات التشكيل وكثيرا من علامات التنقيط؛ وبتنظيم الجمل في فقرات تنظيما أكثر اتساقا من الأصل. وفي تبرير هذه التعديل الأخير أقول إن بعض الفقرات في النص الأصلي لا تتضمن إلا جملة أو بضع جمل لا يمكن أن تقف وحدها في فقرة قائمة بذاتها لأنها تتصل منطقيا بما قبلها أو بما بعدها. وفي مثل هذه الحالات عمدت إلى ضم الجملة أو الجمل المعنية إلى ما سبقها أو تلاها مباشرة. وأحسب أن طه حسين ما كان ليعترض على ذلك؛ فقد كان يملي ولا يكتب؛ وكان في مثل هذه الأمور «معتمدا

(١) نشرت الطبعة الأولى بعنوان **ذكرى أبي العلاء** في ١٩١٥، وبداية من ١٩٣٠ صار العنوان هو **تجديد ذكرى أبي العلاء**. وهذا هو العنوان الذي سنستخدمه فيما يلي للإشارة إلى العمل المذكور.

بغيره» ـ كما كان يقول نقلا عن أبي العلاء، أو تحت رحمة الطابع والمصحح بصريح العبارة.

ومن أوجه التصرف التي سمحت لنفسي بها هو أنني رقمت المقالات التي وردت مسلسلة في نطاق عمل واحد، بينما كان طه حسين (أو ناشره) يصفها بأنها «فصول» ويرتبها بأن يقول «الفصل الأول»، «الفصل الثاني» وهلم جرا.

وفي الحالات التي أجريت فيها تصويبات لغوية نبهت إلى ذلك في حاشية موردا الكلمة أو العبارة الأصلية. ولم أخرج عن هذه القاعدة إلا عندما يكون مصدر الخطأ المصوب مطبعيا دون أدنى شك ويكون التصويب أمرا لا جدال فيه. أما في الحالات التي أضفت فيها كلمة أو عبارة لسد ثغرة على سبيل التخمين والاستنتاج بناء على السياق فقد وضعت الألفاظ المضافة بين معقوفتين على النحو التالي: [. . .]

فإذ عجزت عن سد ثغرة وبدا لي أن ثمة أجزاء من النص لم أستطع التوصل إليها أشرت الى ذلك بإدراج عدد من النقاط. وقد عجزت أحيانا عن شرح بعض العبارات فنبهت إلى ذلك في مواضعه.

والواقع أن جمع هذه النصوص من مصادرها المبعثرة والتي توجد الآن في حالة يرثى لها لم يكن بالمهمة السهلة. لذلك أجد من الواجب علي أن أعرب عن خالص شكري لصديقين لبنانيين هما توني شبيعة والدكتور إلياس بيضون الأستاذ بالجامعة الأمريكية ببيروت. فقد ساعداني في الحصول على صور فوتوغرافية من بعض مقالات طه حسين التي نشرت في أعداد من **الجريدة** لا توجد أو ليست متاحة في دار الكتب المصرية ولكنها لحسن الحظ متاحة في مكتبة الجامعة ببيروت.

ولا يفوتني بهذه المناسبة أن أشير إلى الحالة المزرية التي توجد فيها الصحف والدوريات القديمة في دار الكتب المصرية وأن أهيب بالمسئولين أن يسارعوا بإنقاذ هذا التراث القومي الذي يخيل إليّ ـ وأرجو أن أكون مخطئا ـ أن بعضه قد اندثر وأن البقية الباقية ستلقى نفس المصير إذا لم تتخذ الإجراءات المناسبة قبل فوات الأوان.

عبدالرشيد الصادق محمودي

القاهرة مارس ٢٠٠١

مقدمة

العمل الذي أضعه الآن بين يدي القارئ يعد ثمرة وتكملة لكتاب آخر نشرته من قبل عن تعليم طه حسين من الأزهر إلى السوربون(١)، فقد اقتضت هذه الدراسة أن أتناول بالبحث بدايات طه حسين كطالب وكاتب وأن أدقق النظر بصفة خاصة في تعليمه في الجامعة المصرية في أول عهدها (أي عندما كانت جامعة أهلية) وفي كتاباته المبكرة التي نشرها في تلك المرحلة. وما إن جمعت عددا من هذه النصوص التي طال إهمالها وقرأتها قراءة فاحصة حتى تبين لي أنها ذات أهمية بالغة، وأنه لاسبيل إلى فهم المراحل اللاحقة من تطور طه حسين دون الرجوع إليها. وقد حاولت أن أثبت ذلك عن طريق تحليلها تحليلا مفصلا ووضعها في سياقها التاريخي. ولقد كانت إذن هي الركيزة الأساسية في بناء الكتاب المذكور وهي المرجع في صدق دعاواه - إذا كانت صادقة. ولكن كيف يمكن للقارىء أن يقتنع اقتناعا كاملا بصدق هذه الدعاوى إذا كانت الوثائق المعنية يصعب أو يتعذر الوصول إليها؟ ومن ثم كانت الفكرة التي قام عليها العمل الحالي. فقد بدا لي من الواجب أن أكشف للقارئ عن الوثائق التي اعتمدت عليها، وأن أشركه في الاطلاع على جانب ما زال مجهولا - على أهميته البالغة - من حياة طه حسين.

ورأيت أن أوسع نطاق البحث فأضم إلى النصوص التي جمعتها إبان تأليف

---

(١) نشر بالإنجليزية: Abdelrashid Mahmoudi, *Taha Husain's Education from the Azhar to the Sorbonne* (Richmond, Surrey 1998)

الكتاب طائفة أخرى اهتديت إليها بعد إتمامه . ولقد اعتمدت في كتابة هذه المقدمة على التحليلات التي أجريتها في الكتاب المذكور ، وإن كنت قد نقحت بعض آرائي السابقة و توسعت في جوانب منها مراعاة للنصوص الإضافية .

ولقد اتضح لي من خلال البحث في تعليم طه حسين أننا رغم ما كتبه في **الأيام** ما زلنا نجهل كثيرا من جوانب هذا التعليم . فلنحاول التدقيق في الأمر . ماذا نعرف حقا عن تطور طه في مرحلة الدراسة الأزهرية؟ أفلسنا نعتقد عادة أنه لم يكن هناك تطور يذكر نظرا لأن طه سرعان ما ضاق بالأزهر ومناهجه وطرق التدريس فيه؟ وألسنا نميل إذن إلى أن نمر على هذه المرحلة مر الكرام بوصفها فترة ضيق وسأم وأسن معرفي؟ فلننتقل إذن إلى المرحلة التالية للأزهر . من المعروف أن طه التحق بالجامعة الأهلية عند افتتاحها في سنة ١٩٠٨ ، وأتم دراسته فيها في سنة ١٩١٤ عندما حصل على الدكتوراه عن الرسالة التي أعدها عن أبي العلاء . فماذا نعرف حقا عن هذه الفترة التي استغرقت ست سنوات تقريبا من حياته؟ نحن نعرف الكثير عن نشأة الجامعة الأهلية وتطورها ؛ ونعلم أن الجامعة دعت عددا من كبار المستشرقين للتدريس فيها ، ومن بينهم الإيطاليون الثلاثة إغناطيوس جويدي وكارلو ألفونسو نالينو ودافيد سانتلانا والألماني إنو لتمان والفرنسي لويس ماسينيون . ولكننا لا نعرف إلا القليل عن المناخ الفكري والسياسي الذي أحاط بتلك النشأة . ورغم أن عددا من المقررات التي قدمها المستشرقون قد نشر[(١)] ، فإن أحدا لم يدرس بعد مضامين هذه المقررات ومدى تأثر طه بها . ومرجع جهلنا بهذا الجانب من حياة طه حسين هو أننا ما زلنا نجهل إلى حد بعيد كتاباته المبكرة ، وهي الكتابات التي واكبت دراسته في الجامعة والتي لا بد

---

(١) انظر جويدي ، **محاضرات في أدبيات الجغرافيا والتاريخ واللغة عند العرب باعتبار علاقتها بأوروبا وخصوصا بإيطاليا** ، **مجلة الجامعة المصرية** (القاهرة ، د. ت) ؛ ودافيد سانتلانا ، **المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي** ، حققه (مع اختصاره) محمد جلال شرف (بيروت ١٩٨١) ؛ كارلو نالينو ، **تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية** ، ط ٢ (القاهرة ١٩٧٠) ؛ ولويس ماسينيون ، **محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية** ، (القاهرة ١٩٨٣) .

للعقل السليم أن يرجح أنها سجلت تطور تفكيره في تلك الفترة[1]، ويبدو إذن أن هذه المرحلة ما زال يكتنفها ضباب كثيف.

فإذا انتهينا إلى المرحلة الباريسية في تعليم طه حسين وتمعنا الأمر قليلا تبين لنا أن حظنا من العلم بها لا يفوق كثيرا ما نعرفه عن المراحل الأخرى. فنحن نعرف أسماء الأساتذة الذين تتلمذ عليهم في السوربون؛ كما نعرف عناوين المواد التي درّسوها له. ولكن ما هي مضامين هذه المقررات؟ وكيف تأثر طه بها؟ وماذا قرأ في هذه المرحلة؟ وماذا أضافت إلى تفكيره؟ أسئلة لم تجد حتى الآن إجابات وافية. ونحن نعلم أن طه أعد في باريس رسالة دكتوراه ثانية عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. ولكن أحدا فيما أعلم لم يحاول أن يدرس هذا الكتاب بوصفه وثيقة أساسية لتأريخ تطور طه حسين في فرنسا. وجدير بنا إذن أن نعترف بأن معرفتنا بالمرحلة الباريسية في تعليم طه حسين لا تفضل معرفتنا بأي مرحلة أخرى.

وإذن فماذا يبقي من تعليم طه؟ بل وكيف يجوز لنا أن نتخيل أننا نعرف طه الكاتب إذا كنا نجهل تكوينه؟ الواقع أننا لا يمكن أن نفهم تطوره في مرحلة نضجه حق الفهم إذا كنا نجهل تطوره في مختلف مراحل تعليمه. وذلك أن طه لم يتعلم أولا ثم أصبح كاتبا؛ ولكنه تعلم صنعة الكتابة وأصبح كاتبا مرموقا وهو في مرحلة الطلب في الجامعة المصرية. وقد أرسى أسس تفكيره أثناء تعليمه النظامي، وخاصة إبان تعليمه في هذه الجامعة. ففي هذه المرحلة التي توسطت تعليمه في الأزهر وتعليمه في فرنسا تعرض طه لالتقاء الثقافتين؛ وكان هذا اللقاء الأول بين ثقافته الإسلامية الأزهرية وبين المعارف العصرية والأوروبية هو البوتقة التي تكون

(١) صحيح أن عمر مقداد الجمني جمع في الفصل الأول من كتابه **طه حسين مؤرخا** (تونس ١٩٩٣) كثيرا من المعلومات المهمة عن أساتذة طه حسين المصريين والأوروبيين في الجامعة الأهلية وعن المقررات التي قدموها ما نشر منها وما لم ينشر. ولكنه لم يقدم على تحليل هذه المؤلفات، ولم يتح له للأسف أن يطلع على الكتابات المبكرة لطه حسين. وقد ترتب على ذلك أنه لم يتمكن من أن يحدد بدقة تأثير تلك الدروس في تفكير طه حسين، ومن أن يقدر أهمية المرحلة المعنية في تطور طه حسين، وخاصة في مجال المعرفة التاريخية.

فيها ككاتب والتي صيغت بفضلها النواة الأساسية لفكره. وقد تعلم الكثير فيما بعد وتعرض فكره لكثير من التحولات، ولكن هذه التطورات لا تفهم إلا بوصفها تنقيحات وتعديلات على النواة الأولى أو بوصفها محاولات للانقلاب عليها ونقضها. وأقول «محاولات» لأن طه لم ينجح قط في الفكاك تماما من تلك الأسس المبكرة. ذلك ما يجهله الكثيرون؛ وذلك ما ينبغي إثباته.

كانت الفترة التي شهدت صدور الكتابات الأولى لطه حسين فترة حافلة بالأحداث والتطورات الكبرى في حياته. ففي سنة ١٩٠٧ التقى بأحمد لطفي السيد وأخذ يتردد على مكتبه في صحيفة **الجريدة** (لسان حال حزب الأمة) التي كان يديرها. ثم أصبح طه أحد تلامذته المقربين. وفي سنة ١٩٠٨ بدأ طه ينشر مقالاته في **الجريدة** تحت إشراف مديرها مباشرة. ولم يمض وقت طويل حتى اتصل بعبدالعزيز جاويش، وأخذ هذا الأخير يدربه بدوره على الكتابة وينشر مقالاته في صحف الحزب الوطني. وفي السنة المذكورة التحق طه بالجامعة الأهلية عندما فتحت أبوابها. غير أن التحاق طه بالجامعة لم يحل بينه وبين التردد على الأزهر. وقد ظل طه طالبا في الجامع العريق يحضر فيه درسي الأدب و البلاغة مع حضوره دروس الجامعة[١] حتى سنة ١٩١٠ عندما سقط أو أسقط في امتحان العالمية. وعندئذ انفصمت العلاقات بينه وبين الأزهر إلى غير رجعة وانصرف من ثم إلى دراسته الجامعية.

وفي الجامعة تعرف طه على أنواع من العلم لم يكن له بها عهد ولم يكن لها صلة بعلوم الدين التي درسها في الأزهر؛ وأخذ لأول مرة في حياته يتعرض على نحو مكثف لتأثير العلوم الحديثة والمعارف الغربية التي كان يقدمها أساتذته المصريون والمستشرقون. ولم يكتف طه بالاستماع إلى دروس المستشرقين وإنما انعقدت بينه وبينهم جميعا صلات وثيقة؛ فكان يلتقي ببعضهم خارج الجامعة؛ وكان يزور عددا منهم في مساكنهم ويطلعهم على مقالاته بعد نشرها.

(١) كانت الدراسة في الجامعة مسائية.

ومن الواضح إذن أننا بإزاء فترة انتقالية خصبة في حياة طه. كان يقف عندئذ في مفترق الطرق أو ملتقاها: فيما بين الأزهر والجامعة؛ وفيما بين لطفي السيد وعبدالعزيز جاويش؛ وفيما بين هذين كليهما وبين أساتذته المصريين والمستشرقين. ومما يعزز هذا الطابع الانتقالي أن طه كان طموحا طلعة ينتقل من أستاذ إلى آخر ويتقاسم اهتمامه وولاءه أناس كثيرون. فإذا أضفنا إلى ذلك أنه كان مازال قيد الصنع كمثقف وكاتب ومفكر، جاز أن نقول أنه كان عندئذ أكثر استعدادا لاستقبال المعارف الجديدة منه في أي فترة أخرى من حياته. ويكفي أن نتذكر في هذا الصدد ما يرويه في **الأيام** وغيره من الكتابات عن دهشته وانبهاره أمام أبواب المعرفة التي فتحها له لطفي السيد وما يصفه من انتشاء وفوران عقلي عند التحاقه بالجامعة واكتشافه لما تقدمه من علوم جديدة. كان افتتاح الجامعة عيدا متصلا فيما قال. فإذا أراد أحد أن يتبين المؤثرات التي ساهمت في تكوين ثقافته وفكره وأسلوبه أفلا ينبغي عليه أول ما ينبغي أن يتجه إلى تلك الفترة؟ وهل يمكن لأحد أن يدعي أنه يفهم طه حسين حق الفهم إذا فاته أن يدرسها وانصرف عنها إلى مرحلة الاستقرار والنضج واكتمال المنتج (بفتح التاء)؟

وقد بدأ طه نشر كتاباته في سنة ١٩٠٨ وتواصل إنتاجه بغزارة لافتة للنظر حتى سنة ١٩١٤ عندما ألف رسالته السالفة الذكر عن أبي العلاء. وقد حظيت هذه الرسالة عن جدارة باعتزاز صاحبها واهتمام دارسيه؛ ولكن الحظوة التي لقيتها حجبت عن غير حق ما سبقها من كتابات. فقد عني طه حسين بنشر رسالته في سنة ١٩١٥، بينما أهمل جمع مقالاته المبكرة وإعادة نشرها في صورة كتاب أو كتب. وتابعه في ذلك الإهمال دارسوه فصاروا يؤرخون لحياته الأدبية بداية من كتابه عن أبي العلاء.

وليس من السهل تحديد الأسباب التي دفعت طه إلى إهمال كتاباته الأولى. من الشائع المشهور أن طه حسين نشر بداية من سنة ١٩٠٩ سلسلة من المقالات هاجم فيها كتاب **النظرات** للمنفلوطي، وأنه أعرب فيما بعد عن ندمه لكتابتها؛ فقد كانت

كما قال طويلة سمجة فضلا عن أن كاتبها كان «قديم المذهب في الأدب لا ينظر منه إلا إلى اللفظ ولا يحفل من اللفظ إلا بمكانه من معجمات اللغة»[1] . وقد نضيف إلى ذلك أن طه في بداية عهده بالكتابة كان يطيب له طلبا للشهرة أن يهاجم الكتاب المرموقين في عصره، بما فيهم المنفلوطي بطبيعة الحال وحافظ إبراهيم ومصطفى صادق الرافعي ورشيد رضا وعبدالرحمن شكري. ولا ننسى في هذا المجال أن طه نظم في نفس الفترة كثيرا من الشعر إلى أن توقف عن قوله في سنة ١٩١٣ بعد أن أدرك فيما يبدو أن حظه من الشاعرية ضئيل. وقد يبدو إذن أن طه قد حجب تلك الكتابات لما شابها من الشوائب التي ذكرناها.

بيد أن هذا التفسير لا يصمد للنقد. فالكتابات التي حجبها طه لندمه على كتابتها أو لضعف موهبة كاتبها أو لتسلط الرغبة في الشهرة عليه لا تستوعب كل إنتاجه المبكر. وسوف يرى القارئ فيما يلي مجموعة لا بأس بها من المقالات التي تدور في معظمها على تاريخ الأدب وتخلو من تلك العيوب، بما في ذلك النقد اللفظي، وتتسم في مجملها بطابع إيجابي بناء وإن كانت أحيانا سجالية المظهر. وبعض هذه المقالات معروف للدارسين على نحو ما، والبعض الآخر مجهول تماما.

فلماذا لم يجمع طه مقالاته المبكرة في تاريخ الأدب ليعيد نشرها في كتاب أو كتب؟ أعتقد أنه عندما ألف كتابه الأول عن أبي العلاء فقد تقديره لها وبانت له عيوبها إذا ما قورنت بهذا الكتاب. كان يعوزها ما توصل إليه في الكتاب المذكور من صقل وتماسك واكتمال وتمكن. وكان من الواضح أن هذه السمات تدل على أن الكتاب بداية مرحلة النضج في حياته ككاتب. وقد كان طه حسين محقا في كل ذلك؛ وكان دارسوه محقين عندما تابعوه في تقديره للكتاب. وإذا نظرنا الآن في تلك المقالات لاحظنا على الفور أن كاتبها لم يكن قد تمكن بعد من مادته وأدواته وأنها جاءت في بعض الأحيان مجزأة ناقصة يغلب عليها طابع التجريب ويعوزها

(١) **الأيام**، ج ٣، في **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، المجلد ١ (بيروت ١٩٨٠)، ص٤١٩ . وسنقول فيما يلي على سبيل الإيجاز: **المجموعة**.

أحيانا ما عرف عن الكاتب الناضج من طلاوة الأسلوب ورشاقته. أجل كان مؤلفها ما زال يتلمس طريقه. غير أن أهمية هذه المقالات ترجع على وجه التحديد إلى هذا الطابع. فهي ترينا كاتبها وهو مازال قيد التكوين. وطه في مرحلة التكوين قد أدار عن المنهج التاريخي حديثا فاحصا مطولا لم يأت بمثله في حياته الناضجة. والتكوين في حالة طه ذو صفة تأسيسية للأسباب التالية. أولا: لأنه يدور حول قضايا المنهج المذكور وتطبيقاته في دراسة الأدب العربي؛ وهي القضايا والتطبيقات التي ظلت تشغل طه طيلة حياته. وثانيا: لأن طه كما أشرنا آنفا قد توصل في هذا المجال إلى نواة فكرية ما فتئت تزود فكره بالبذور الخصبة وتستفزه إلى التغيير - دون نجاح كامل. وثالثا: لأن طه أحد أولئك العباقرة الذين تتمثل عبقريتهم في اكتشاف ذواتهم و تخطيط برنامج حياتهم في سن مبكرة.

وسوف نرى فيما يلي أن موقف طه حسين من كتاباته المبكرة لا يخلو من المفارقة. فقد حجبها عن الناس وأراد لهم أن ينسوها؛ ولكنه احتفظ لها بمكان أمين في ذاكرته الخارقة وظل طيلة حياته يستلهمها سرا أو ينقدها ضمنا. ويترتب على ذلك أنه لا سبيل إلى فهم طه حسين حق الفهم في مراحل نضجه وازدهاره إلا إذا عرفنا بدقة ماذا حدث في المرحلة المبكرة من حياته ككاتب وكشفنا النقاب عن محتويات ذلك المستودع الخفي. ولقد كان دارسو طه حسين مخطئين بقدر ما تابعوه في إهماله لتلك الكتابات.

وقد ظلت هذه الكتابات إذن مبعثرة في الصحف والمجلات القديمة التي نشرت فيها دون أن تلقى كبير اهتمام من الدارسين. ومن هؤلاء من يجهل وجودها باستثناء المقالات الشهيرة عن المنفلوطي. وبعض الدارسين الذين يدركون وجودها واتساع نطاقها لا ينظر إليها نظرة منهجية[1]، أو يعتقد أنها قليلة الشأن يمكن أن تهمل دون خسارة كبيرة. ومن الباحثين الذين أولوها شيئا من الاهتمام من فاته أن

---

(١) يصدق هذا على المرحوم محمد سيد كيلاني الذي يرجع له الفضل في ارتياد الموضوع ولكنه يتناوله تناول الباحث عن الطرف والنوادر. انظر كتابه: **طه حسين الشاعر الكاتب** (القاهرة ١٩٦٣).

يدرك أين ينبغي أن ينصب التأكيد. فقد لقي الشعر الذي نظمه طه حسين في شبابه اهتماما لا يتناسب مع قلة قيمته. والأمر نفسه يصدق على أقوال طه في القضايا السياسية والاجتماعية؛ وهي الآراء التي كان فيها تابعا للطفي السيد أو قاسم أمين. ومن الممكن أن يقال إن الباحثين الذين تعرضوا لهذه الكتابات لم يأخذوها مأخذ الجد. لا يستثنى من ذلك إلا عدد قليل من الكتاب يحمد لهم ما بذلوا من جهد؛ وإن ظلت جهودهم محدودة ضئيلة الأثر لأنهم لم يحاولوا البحث عن هذه الكتابات بحثا منظما ولم يفلحوا في تبديد الظلمات التي تكتنفها ولم يدركوا خطورتها(1).

وينبغي أن أذكر أنني لم أتمسك في تحديد هذه المنتخبات بمعايير صارمة، وأن بعض الاختيارات قد أملتها الضرورة أو التوسع في طلب الفائدة. فقد كنت قررت في بداية البحث أن أجمع كل المقالات التي كتبها طه في النقد أو تاريخ الأدب لاعتقادي - وهو اعتقاد ما زال راسخا - أن هذه المقالات هي التي تظهر طه في أحسن حالاته وتبشر بأعظم منجزاته في المراحل التالية من حياته. ولكنني أدركت بعد سنوات من البحث أن بلوغ ذلك الهدف عسير إن لم يكن مستحيلا. وذلك أن كثيرا من المصادر التي ظهرت فيها هذه النصوص لم يعد متاحا في دور الكتب، إما لأنه في حالة رثة أو لأنه تسرب إلى أيد مجهولة أو لعله اندثر. ثم أنني وجدت من المقالات ما لا يندرج في المجال المذكور أو لا يقع في نطاق الفترة المبكرة كما حددتها بادئ بدء، ولكنه مهم لأنه يلقي الضوء بطريقة أو أخرى على مقالات النقد وتاريخ الأدب. ومثال ذلك المقالات التي كتبها طه في نطاق الفترة المذكورة عن الأزهر

---

(1) هم فيما أعلم ثلاثة: محمد أبو الأنوار، **الحوار الأدبي حول الشعر**. ط ٢ (القاهرة ١٩٧٨)، ص١٠٥ وما يليها؛ فقد اكتشف مقالة طه حسين «النقد: حقيقته، شروطه، أثره في الأمم ومضار الغلو فيه» (١٩١١) وأدرك أهميتها وتناولها بالتحليل. وجدير بالذكر أيضا أنه اكتشف مقالة طه حسين عن حياة الخنساء (١٩١٥)، وأدرك أهميتها في دراسة قضية الشك في الشعر الجاهلي لدى طه حسين. انظر في ذلك نفس المصدر، ص ١١٢-١١٤. وانظر عبدالمنعم الدسوقي، **تطور النقد الأدبي الحديث في مصر** (القاهرة ١٩٧٧)، ص ٢٥٢ وما يليها؛ وأحمد بوحسن، **الخطاب النقدي عند طه حسين** (بيروت ١٩٨٥)، ص ٣٢ وما يليها.

والجامعة المصرية الناشئة. فهي تشير إلى بعض معالم الحياة الفكرية والتعليمية التي أحاطت ببدايات طه ككاتب، وذلك فضلا عن أنها شيقة في حد ذاتها لأنها ترينا بدايات طه حسين كناقد للنظم التعليمية وتبشر بقصة تعليمه كما رواها في **الأيام**.

والمثال الآخر الذي يمكن أن أسوقه في هذا السياق هو مقالة من جزأين عن حياة الخنساء. فقد نشرت في سنة ١٩١٥، أي بعد أن أتم طه دراسته في الجامعة المصرية وقضى في مونبلييه (فرنسا) فترة تقرب من العام. ومع ذلك فقد رأيت أن أضمها إلى هذه المختارات لأنها تستأنف حديثا عن الشعر الجاهلي كان طه قد بدأه في غضون الفترة المذكورة، وخاصة في مقالته الثانية في نقد صاحب **الهلال**؛ وتتضمن فيما يبدو علامة مهمة من علامات الطريق الذي سلكه طه نحو الشك في صحة الشعر الجاهلي.

وقد ترددت كثيرا قبل أن أضم إلى هذه المنتخبات مقالة طه عن الآداب العربية في الجامعة، إذ يغلب عليها الطابع السجالي ويعيبها من ثم ميلها الى الإطناب. ولكنني تغلبت في نهاية المطاف على تحفظاتي لأن المقالة تحتوي على إشارات توضح بعض الملابسات المتصلة باكتشاف طه للتاريخ كمبحث علمي؛ وتتضمن فقرات قليلة وإن كانت بالغة الأهمية عن الرافعي ومحمد عبده.

ولا يغيبن عن البال أن ثمة اعتبارا عاما كان يدفعني إلى توخي المرونة؛ وهو أن إحدى غايات هذا الكتاب هي إنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذا التراث قبل أن يندثر.

لكل هذه الاعتبارات، رأيت أن أصنف النصوص المختارة وفقا لنظام أرجو أن يضفي عليها شيئا من الاتساق. فقد أدرجتها في بابين رئيسيين. فالباب الأول يتضمن مقالات طه عن الأزهر والجامعة، وقد يعد إذن تمهيدا للمقالات الرئيسية التي تتناول النقد وتاريخ الأدب؛ وهي المقالات التي أدرجتها في الباب الثاني. وقد أضفت استكمالا للفائدة ملحقا أوردت فيه نص مقالة كتبها جرجي زيدان (صاحب **الهلال**) ردا على نقد طه حسين له.

ولنبدأ إذن بالنظر في المقالات التي كتبها طه عن الأزهر والجامعة؛ أي المؤسستين التعليميتين اللتين كان يتحرك بينهما في الفترة الانتقالية. وقد نشرت المقالتان اللتان تتناولان الأزهر في سنة ١٩١٢، أي بعد انقطاع طه تماما عن الدراسة الأزهرية. وترجع أهمية المقالتين الى عدة أسباب. فمن المعروف أن طه انتقد نظام التعليم في الأزهر في مراحل مختلفة من حياته. ولكن هاتين المقالتين تحملان فيما يبدو أول محاولاته النقدية في هذا المجال، وتتيحان الفرصة للتعرف على رأي طه في المؤسسة العريقة حينذاك، غداة افتراقه عنها. فإذا قرأنا المقالتين من هذا المنطلق أصابتنا الدهشة لأنهما تتضمنان كثيرا من البوادر التي تبشر بالمستقبل. فلغة الكتابة متميزة بين الكتابات الأولى وتذكر بأسلوب الكاتب الناضج بما عرف عنه من فصاحة وسلاسة وفكاهة لا تخلو من مكر. يضاف إلى ذلك أن طه حينذاك كان قد كون في الأزهر رأيا حاسما يقوم على تحليل ثاقب وحجة قوية. حجة مقدمتها الأولى رسالة مصر عبر العصور بوصفها موئلا للأديان ومصدرا لعلوم الدين. أما المقدمة الثانية فهي رسالة الأزهر التي ينبغي أن يؤديها بالنظر إلى هذا التاريخ المجيد. ثم يثار السؤال عما إذا كان الأزهر يؤدي الرسالة المنوطة به على خير وجه. وتأتي الإجابة بالسلب حاسمة: فالأزهر مقصر في أداء رسالته من ناحيتين: ناحية الفكر الذي يختلط فيه العقل بالخرافة؛ وناحية اللغة التي تخفي بتعقيدها الفكر وتصرف العقول عنه.

فإذا تذكرنا أن طه عبر عن مثل هذه الآراء بصورة قصصية في **الأيام** تكشف لنا مصدر آخر للدهشة. وذلك أن المقالتين موضوع الحديث تتضمنان البذرة الأولى للسيرة الذاتية. يتضح هذا بصفة خاصة عندما نرى الكاتب يحاول التدليل على فساد الفكر الأزهري فيضرب مثلا بطفل يذهب إلى دروسه الأولى في الفقه في الأزهر. يقول: «ينبغي أن نصحب الطفل منذ يخرج من المكتب مستظهرا القرآن الكريم ويدخل الأزهر دارسا لعلوم الدين. . . ولقد صحبت هذا الطفل منذ دخل الأزهر فإذا هو قد بدأ عمله بالجلوس في حلقة أستاذ يدرس له الفقه على أي

مـذهب من المذاهب الأربعـة، ولكن صـاحـبي كـان حنفي المذهب فـأخـذ في درس مـذهب أبي حنيفـة ـ رحـمـه الله تعـالى ـ وكـان أول مـا درس من ذلك أحكام الوضـوء وأنواع الميـاه التي تصلح للتطهير. فـإذا قصـة جـمـيلة وطرفة لا بأس بهـا، وهي أن الأنهار العـذبة ولا سيمـا النيل ودجلة والفرات وسيحـون وجيـجـون (وهي أفـضل أنهار الدنيا) إنما يأتي إليهـا الماء من بحر زاخر تحت العـرش، مـاؤه أصـفى من اللبن وأبرد من الثلج وأحلى من العسل. قالوا: ويسقط الماء من هذا البحر قطعا كالجبال الشامخة فتتلقاه غرابيل من السحاب. فإذا عصفت بها الريح نسفت هذه الجبال المائية فنزلت إلى الأرض قطرات صغيرة كأقدار ما في تلك الغرابيل من خروق. قالوا: وكلٰ الله سبحانه وتعالى ملكا يسوقه برفق مرة وبعنف أخرى فيسمع له صوت هو الذي نسميه الرعد...».

ويكفي من القصة الطريفة ذلك الجزء الذي يصحب الراوي فيه الطفل إلى درس الفقه لكي نخمن أن الطفل المعني هو طه نفسه غداة التحاقه بالأزهر. بل إننا لسنا في حاجة إلى أن نخمن؛ فالراوي يغنينا عن ذلك عندما يقول: «لـم يكن لي صـاحب في الحـقـيـقـة إلا نفـسي؛ فـأنا الذي درست هـذا الدرس وبلوت مـرارته واصطليت حره، وكنت أرى مره حلوا ولظاه بردا منتظرا آخر الكأس لعلـم أحلى من أولها». وما إن نصل إلى هذا الموضع من المقالة حتى ندرك موقنين أننا بإزاء قصة **الأيام** في مرحلتها الجنينية. فما قصة **الأيام** إلا قصة تلك الرحلة التي يتجرع المسافر فيها كأس المرارة انتظارا لعلم أحلى. بل إن القـصـة كـمـا رويت في سنة ١٩١٢ قـد تضـمنت أسلوب القص الذي استخدمه مؤلف الأيام فيما بعد، وهو أسلوب ينفصل فيه الراوي عن ذاته ليتحدث عنها بضمير الغائب ثم يلغي المسافة بينه وبينها ويعود إليها ويصبح الراوي هو المروي عنه في لحظة من الاعتراف أو البث المباشر. يحدث ذلك في **الأيام** مرتين: المرة الأولى في آخر الجـزء الأول عندمـا يتـوقـف طه عن القص ليوجه الخطاب الى ابنته. والمرة الثانية: في آخر الجزء الثاني عندما يتوقف القص مرة أخرى ليوجه المؤلف الخطاب هذه المرة إلى ابنه. وفي كلتا الحالتين تسير الرواية

وفقا لنهج واحد: يقطع الراوي شوطا طويلا منفصلا عن ذاته حتى تأتي اللحظة الدرامية التي يعود فيها إلى نفسه ويهبط من علياء فنه ليكون هو وموضوعه واحدا. فكأن الكاتب وقد قطع ذلك الشوط الطويل منكرا لذاته أصبح يستحق أن يكافأ بلحظة من التخفف والبوح. وواضح أن لهذا الأسلوب قدرة ضخمة على التأثير الفني. فهو إذ يرجئ الاعتراف والمكاشفة إلى نهاية الرحلة يوحي في لحظة خاطفة بشدة العاطفة المكبوتة التي تفجرت رغم القيود التي فرضت عليها.

أما حديث طه عن الجامعة في مقالتيه عن الجامعة والنهضة (١٩١٣) فهو كما ينبغي أن نتوقع حديث المدافع المؤيد للجامعة الناشئة. ولكن المهم في هذا الدفاع هو طريقة طه في تصور رسالة الجامعة وغاياتها. وهو تصور يتفق إلى حد ما مع المثل العليا التي حددها لها الداعون إليها من الرواد والمؤسسين؛ وهي أن تكون معهدا لطلب العلم لذاته يخرج الباحثين المتخصصين في مختلف فروع المعرفة بدلا من تخريج الموظفين في الجهاز الحكومي. ولكن ربما كان طه قد خرج إلى حد ما عن طريق الرواد عندما دافع عن الجامعة مستندا إلى مفهوم عام عن الحرية. يقول: «ليس ينقصنا العلم وحده، وإنما تنقصنا معه حرية الرأي. فإن العلم في بلدنا كثير بالقياس إلى العصور الماضية. . . . بل فيه بعض الكفاية في تكون نهضة علمية لو اجتمع إليه العلم وحرية الرأي. ولكن هذه الحرية لا تكاد توجد لأسباب ظاهرة لا تحتاج إلى بيان». فالحرية التي يعنيها طه لا تقتصر كما قد يبدو لأول وهلة على حرية التعبير، بل تمتد إلى حرية التفكير. وذلك لأن. . . «البيئة المصرية خاضعة منذ زمن بعيد لمؤثرات قوية لا تقبل المناقشة من العادة والخلق والدين والسياسة. وهذه المؤثرات عقدت الألسنة عن التعبير عما يضمره القلب، بل منعت العقل من التفكير والبحث. . . فوصلنا مع الزمان إلى حال عامة ليس لنا فيها رأي. وجاء العلم الحديث مفاجئا لهذه الحال، فكان تعلمنا له وكلفنا به محدودا بحدود السياسة القوية من جهة وبحدود المؤثرات الاجتماعية من جهة أخرى. ونتج عن هذا كله أننا نحفظ العلم حفظا ونستظهره استظهارا، فهو يمر

بعقولنا مر الحرير على الصخرة الملساء لا يؤثر ولا يتأثر». والمصريون محرومون إذن من الحرية لا لأنهم عاجزون عن قول ما يضمرون فحسب، ولكن لأنهم مقيدون فيما يضمرون أيضا؛ وهم يحفظون المعرفة ولا يبدعونها. وذلك أنهم فيما رأى مكبلون بقيود شتى منها ما يرجع إلى السلطة السياسية ومنها ما يرجع إلى قوة العامة ـ حملة التقاليد والعادات. وغني عن الذكر أنه يفترض أن القوتين متحالفتان ضد الحرية ومتكاتفتان في إطار «حالة عامة». وهو في مقالة أخرى مبكرة، هي «حياة الآداب»، يتحدث عن «قوة قاهرة» واحدة يعزو إليها عقد الألسنة وفل الأقلام وتعطيل الإبداع في مصر.

ولعل هذا المفهوم العام المتعدد الجوانب للقهر والحرية هو الذي أوحى لطه فيما بعد أن يشحذ سلاح النقد على جبهات متعددة وألا يدع معقلا من معاقل القوة القاهرة دون أن يهاجمه. أو لنقل بعبارة أخري أن هذا المفهوم الذي توصل إليه طه في مرحلة مبكرة من حياته كان غنيا بالإمكانات الفكرية. وذلك أن تغلغل القوة القاهرة في أنحاء شتى من الحياة المصرية يعني أيضا أن مطلب الحرية، وحرية العلم على وجه التحديد، يستطيع أن يفتح للنضال جبهات شتى. وذلك ما حدث في واقع الأمر. فما كان نقد طه لنظام التعليم الأزهري ولنظام التعليم القائم على الحفظ إلا حلقة في مسلسل ضخم لنقد الحياة العقلية السائدة وللتنديد بالخرافات والشعوذات والأباطيل وللدعوة إلى تحرير دراسة اللغة العربية وآدابها وتاريخها من هيمنة علوم الدين. وهو عندما دعا إلى طلب العلم لذاته لم يكن يعني فقط تحرر طلب العلم من سطوة الدولة و التعلق بالمناصب، بل كان يعني أيضا ولو بصورة ضمنية أن العلم لا يخضع لسلطة إلا ما كان نابعا من ذاته وبمقتضى قواعده. وسوف نرى أن طه قد انتهى إلى هذا المعنى لحرية العلم صراحة في بعض كتاباته المبكرة.

ومن المؤكد على أي حال أنه كان يرى أن رسالة الجامعة الأساسية هي تعليم الحرية بذلك المعنى الشامل. ولقد كان نافذ البصيرة عندما أدرك أن التعلم عن طريق الحفظ والاستظهار ليس إلا شكلا من أشكال القهر وفقدان الحرية، وأن علاج

المشكلة سياسي وتربوي بالمعنى الواسع للتربية. وغني عن الذكر أن هذه الآراء التي عبر عنها طه حسين في سنة ١٩١٣ لم تفقد بعد مناسبتها لمقتضى الحال. فمن سخرية القدر المريرة أن الجامعة التي علق عليها الآمال في تعليم الحرية قد تدهورت بحيث أصبحت أداة لقهر الطلاب وتسخيرهم لمتطلبات الامتحان والوظيفة دون اعتبار لأي شيء آخر.

* * *

وتظهرنا المقالات التي بين أيدينا على أن طه بدأ في غضون تلك الفترة المبكرة يكتشف ذاته الحقيقية فيتجه إلى ما هو مؤهل له حقا؛ وأعني بذلك التاريخ ولاسيما تاريخ الأدب العربي. لا نعرف متى حدث ذلك على وجه التحديد وإن كان من المرجح على ضوء هذه الوثائق أن التحول إلى التاريخ وقع في سنة ١٩١١، أي بعد التحاقه بالجامعة بثلاث سنوات تقريبا.

ولم يكن هذا التحول من قبيل المصادفة. فقد كان التاريخ يحتل حيزا كبيرا من اهتمام الجامعة. وذلك أن نشأتها اقترنت بوعي أنصارها والعاملين على تأسيسها بأهمية دراسة التاريخ للنهضة المصرية. فكان أن أعطيت الأولوية لدراسة الآداب بدلا من العلوم(١)، وكانت دراسة الآداب تاريخية الطابع بصفة عامة. ويكفي للتدليل على ذلك أن نلقي نظرة على المواد التي كانت تقدمها الجامعة الناشئة لنرى كيف احتل التاريخ فيها مكان الصدارة(٢)، فبداية من سنة ١٩١٠/ ١٩١١ نظمت الدراسة فكانت كلية الآداب والفلسفة أول كلية تنشأ؛ وكان برنامج الدراسة فيها

(١) في مقالة «الجامعة والنهضة (٢)» يبرر طه حسين إعطاء الأولوية لدراسة الآداب فيقول: «فقد رأوا [أي القائمون على إدارة الجامعة] أن النهضة العلمية لا تقوم إلا على إحياء الآداب وتنبيهها لأن رقي العلم رهين برقي الأخلاق؛ والآداب وحدها هي القادرة على تنمية الأمل وتقوية الإرادة والترغيب في الرقي . . . . لذلك بدأت الجامعة بإنشاء قسم الآداب». ولاحظ أن طه يستخدم كلمة «الآداب» بمعنيين لا يفرق بينهما؛ فالآداب هي فنون الأدب من شعر ونثر وهي أيضا الأخلاق.

(٢) انظر ما يقوله طه حسين (نفس المصدر) في التنويه بأهمية المعرفة التاريخية: «أحق أنواع التعليم بالعناية ما أتاح لنا فهم أنفسنا وما اختلف علينا من أطوار قديما وحديثا».

يتكون من المواد التالية[١] : آداب اللغة العربية ؛ تاريخ آداب اللغة العربية ؛ علم مقارنة اللغات السامية ؛ تاريخ الشرق القديم ؛ تاريخ الأمم الإسلامية ؛ الفلسفة العربية والأخلاق ؛ تاريخ التعاليم الفلسفية ؛ الجغرافيا وعلم الشعوب ؛ تاريخ آداب اللغة الفرنسية (أو تاريخ آداب اللغة الإنجليزية).

وكان جميع الأساتذة المستشرقين تقريبا ذوي نزعة تاريخية واضحة. وكان أبرزهم وأهمهم فيما يتعلق بطه اثنين : لتمان الذي كان يحاضر في علم مقارنة اللغات السامية ؛ ونالينو الذي كان يدرس تاريخ آداب اللغة العربية[٢] . كان أولهما يتناول اللغة العربية في حد ذاتها (أو «في نفسها» أو «جوهرها» كما يقول طه في إحدى مقالاته المبكرة) ويدرس نشأتها وتطورها بوصفها فرعا من فروع شجرة اللغات السامية ؛ وكان ثانيهما يدرس الآداب التي أثمرتها هذه اللغة بداية من العصر الجاهلي حتى العصر الأموي، وينظر فيها بوصفها مرآة لبيئتها سواء أكانت بدوية أم حضرية ونتيجة لما ساد هذه البيئة من مؤثرات اقتصادية وأخلاقية ودينية وما إلى ذلك. (وقد استطاع طه أن يستخلص من محاضرات هذين الأستاذين درسا أساسيا وهو أن لتاريخ الأدب جانبين : جانبا يعنى باللغة في نفسها أو جوهرها، وجانبا يعني بما حملته من فنون الكلام شعرا ونثرا؛ وأن اللغة في كلا جانبيها تخضع للتطور مثلها مثل الكائن الحي).

ومن علامات اهتمام الجامعة بالتاريخ أنها أعلنت عن مسابقة لتأليف كتاب في تاريخ آداب اللغة العربية ورصدت للمؤلف الفائز جائزة مالية. وقد ألف الرافعي الجزء الأول من كتابه **تاريخ آداب العرب** بهدف الاشتراك في هذه المسابقة وإن لم يتقدم لها عند صدور الكتاب في سنة ١٩١١، وقد سبقه إلى الصدور بشهر أو شهرين الجزء الأول من كتاب جرجي زيدان **تاريخ آداب اللغة العربية**.

---

(١) نقلا عن سامية حسن إبراهيم، **الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور** (القاهرة ١٩٨٥)، ص ٩٦، الحاشية ٥٢.

(٢) وقد أصاب عمر مقداد الجمني (المرجع السابق، ص ٤٧ وما يليها) عندما نوه بدور عدد من الأساتذة المصريين المبرزين (أحمد زكي وأحمد كمال وإسماعيل رأفت ومحمد الخضري) في دراسة الحضارة والتاريخ والجغرافيا. ولكن مضامين المقررات التي قدمها هؤلاء الأساتذة لم تدرس بعد.

وتدل استجابة هذين الكاتبين للدعوة إلى الكتابة في تاريخ الأدب العربي على أن الجو الثقافي خارج نطاق الجامعة لم يكن يخلو من الاهتمام بالتاريخ صراحة أو ضمنا سلبا أو إيجابا. ولم يكن طه بعيدا عن المواقف المختلفة من التاريخ؛ فقد كان واعيا بها جميعا وتأثر ببعضها ورفض البعض الآخر. وعلينا إذن أن نضع خارطة تقريبية مؤقتة لمختلف القوى التي أحاطت بطه وأن نحدد مواقعها على ضوء محاباتها أو عدائها للتاريخ.

ولنبدأ بالقوى المناصرة للتاريخ وعلى رأسها الجامعة الناشئة؛ فقد كانت كما ذكرنا تاريخية الطابع والمنزع من حيث الفلسفة التي قامت عليها والمواد التي قررتها والأساتذة الذين استقدمتهم للتدريس فيها.

وفي مقابل هذا التيار المحابي كان هناك تيار فكري آخر يتخذ من التاريخ موقفا عدائيا على نحو أو آخر. كان هناك أولا مذهب إحيائي محافظ في الدراسة الأدبية يسير سيرة علماء الأدب القدماء ويضمر العداء للتاريخ. ويمثل هذا التيار أفضل تمثيل الشيخ سيد علي المرصفي الذي درس الأدب لطه في الأزهر. وكان تدريسه يقوم على شرح المصنفات الأدبية الكبرى مثل **الكامل** للمبرد **والحماسة** لأبي تمام. ولم يكن الشيخ معاديا للتاريخ صراحة، ولكنه كان ينهج نهجا لغويا صرفا لا يحفل بالبعد التاريخي؛ فيقتصر على تحليل النصوص الأدبية ونقدها نحوا وبلاغة دون اهتمام بتطور اللغة وآدابها وتأثرها بالظروف التي نشأت فيها. بل إن تصور الشيخ لتاريخ الأدب العربي كان ينطوي على إنكار لذلك البعد. فقد كان يرى أن الشعر الجاهلي البدوي برصانته ومتانته هو المثل الأعلى للجودة. أما ما تلاه من شعر العرب والمولدين من سكان الحضر فهو جيد بقدر اقترابه من ذلك المثل ومحاكاته له؛ وهو مهجن فاسد بقدر تأثره بآداب الأمم الأخرى وتجديده وابتعاده عن ذلك الينبوع النقي. وتاريخ الأدب العربي إذن ينحصر في عصر ذهبي وعصور أخرى تحاكيه أو ينبغي إهمالها. فإذا كان ثمة تطور على الإطلاق فهو تطور إلى ما هو أسوأ وما هو جدير بالإهمال.

ومن الجدير بالذكر أن حركة الإحياء في نطاق الأدب كانت تستمد الدعم من آراء تيار فكري آخر يضمر بدوره العداء للتاريخ؛ وأعني بذلك آراء محمد عبده ذات الطابع الأصولي والإصلاحي. فقد كان المرصفي هو و نهجه في دراسة الأدب يحظيان بتأييد الأستاذ الإمام ورعايته لعدة أسباب أوضحها أن محمد عبده كان هو نفسه داعية لإحياء الأدب القديم وأمهات الكتب العربية. والأقل وضوحا من ذلك أن كلا الشيخين كانا يدعوان إلى العودة إلى أصول أولى من نوع أو آخر. فقد كان مذهب محمد عبده في الإصلاح يفترض بدوره عصرا ذهبيا ومثلا أعلى ينبغي الرجوع إليهما في استقبال الحضارة والعلوم الحديثة. والعصر الذهبي في هذه الحالة هو صدر الإسلام أو عصر السلف الصالح. فهنالك نجد المصادر الأولى للإسلام، وهما القرآن الكريم والسنة الصحيحة. فإذا فسرنا هذه المصادر تفسيرا يقوم على الاجتهاد اكتشفناها في حالتها الأولى من الصفاء ورأينا فيها عندئذ أن الإسلام دين يتفق مع العقل والمدنية والعلم. وينطوي هذا المذهب على عداء ضمني للنزعة التاريخية لأنه رغم ترحابه من حيث المبدأ بالحضارة الحديثة والعلوم يجعل قبولها رهنا بإثبات اتفاقها مع مبادئ الإسلام عن طريق التفسير. فكأن لا جديد تحت الشمس أو كأن الجديد لا يقبل في جدته ووفقا لمسوغاته الخاصة.

وكان هناك أخيرا تيار معاد للنزعة التاريخية صراحة. وربما كان مصطفى صادق الرافعي هو أفضل ممثل لهذا التيار لأنه ينفرد بين المحافظين والإحيائيين والأصوليين بميزة شديدة الأهمية؛ وهي قدرته على كشف ما كان مطويا لديهم من عداء للتاريخ وصياغة هذا العداء في حجج جديرة بالنظر.

بيد أن الدقة تقتضي أن نقول إن موقف الرافعي من التاريخ لم يكن بالموقف البسيط المستقيم؛ بل كان ملتبسا شديد الالتباس وإن كان في نهاية المطاف معاد تماما للنزعة التاريخية. فالرافعي عندما يدرس موضوعات مثل تاريخ كلمة «الأدب» أو أصل اللغة العربية أو تاريخ الرواية أو الرواة يراعي - شاء أم لم يشأ - التسلسل التاريخي ويفترض صراحة أو ضمنا مبدأ التطور. ومثال ذلك أنه في دراسته لتاريخ

الكلمة المذكورة يرى أنها «تقلبت في العربية على ثلاثة أدوار لغوية، تتبع ثلاث أحوال اجتماعية»[1] . وهو إذن يشرح تطور معنى الكلمة على ضوء تطور المجتمع العربي. ولكن الرافعي لم يحاول أن يستخلص العبرة النظرية اللازمة من هذا المثال الصارخ على ضرورة التاريخ. وسوف نرى عما قليل كيف هاجمه طه من هذه الناحية على وجه التحديد.

كما يقتضي الإنصاف أن ننوه بأن للرافعي آراء سديدة في نقد مذهب في دراسة تاريخ الأدب كان شائعا في ذلك العهد؛ وهو المذهب الذي سماه «تاريخ آداب اللغة العربية» وأشار بصدده إلى «كراسة صغيرة الحجم لفقها بعض الأساتذة على طريقة المستشرقين، وكانت تدرس في دار العلوم. . .»[2] وهو يعيب على أصحاب هذا الاتجاه أنهم يكتفون من تاريخ الرجال بالمعلومات الجافة السطحية التي تصلح لألواح القبور وأنهم يلفقون ولا ينقبون ولا يحققون. وقد يبدو من هذه الأقوال السديدة أن الرافعي يؤيد الدراسة التاريخية إذا كانت تقوم على التنقيب والتحقيق. ولكننا سرعان ما نكتشف تعصبه وضيق أفقه. فهو يفترض أن المذهب الذي ينقده يمثل النزعة التاريخية بصفة عامة أو المستشرقين جميعا؛ فهم فيما يرى أعجز من أن يأتوا بما يفضله لأنهم، وإن أجادوا في بعض فنون التاريخ؛ لا سليقة لهم في العربية وتاريخها. وهو يرى أن المذهب المذكور دخيل أعجمي من صنع المستشرقين والمستغربين[3] .

وحقيقة الأمر أن للرافعي اعتراضات أساسية على دراسة الأدب العربي دراسة تاريخية كيفما كانت وأيا ما كان مصدرها لأنها فيما يرى مستحيلة أصلا. فالأدب العربي يتميز بأن دراسة تطوره أمر غير ممكن إما لأننا لا نستطيع تقصي ما وقع فيه

(١) مصطفى صادق الرافعي، **تاريخ آداب العرب**، ج ١، **مجموعة مؤلفات مصطفى صادق الرافعي** (بيروت ١٩٧٤)، ص ٣١. سنقول فيما يلي طلبا للإيجاز: **مجموعة الرافعي**.

(٢) نفس المؤلف، «للتاريخ»، في **تحت راية القرآن**، **مجموعة الرافعي** (بيروت ١٩٨٣)، ص ٧٢-٨٠، ص ٧٢.

(٣) نفس المؤلف، المرجع السابق، ص ١٢ و ٢٢.

من أحداث على مر الزمن أو لأنه لم يخضع للتطور أساسا. ومما يقوله الرافعي في الباب الأول أن تاريخ الأدب العربي «يمتاز عن كل ما سواه بذهاب الكثير من أصول حوادثه، لانقطاع متن التأليف من أول عهده، واضطراب النسق التاريخي فيما ألف بعد ذلك بحيث يستحيل أن تنضد كل حوادثه في متعاقب أزمانه، أو تنزل على مراتب عصوره»[١].

أما ما يقوله في الباب الثاني فهو أن اللغة العربية وقد وصلت في الجاهلية إلى أوج فصاحتها وبلغت حد الإعجاز في القرآن لم تتغير أو لم تتغير على أي نحو جدير بالذكر؛ وذلك لأنها ظلت مرتبطة بالقرآن منطوية على سره. يقول الرافعي: إن «. . . تعاقب ثلاثة عشر قرنا من تاريخ الأدب الإسلامي لم ينشئ لغة أفصح مما نطقت به العرب قبل ذلك، ولا جاء بشعر يباين أشعارهم في الجملة، ولا جعل لأدبائنا مذاهب متميزة. . . بل ليس في تعاقب تلك العصور الأدبية على الأغلب إلا موت رجال وقيام رجال. . . »[٢] كما يقول: «الرجال في تاريخ الآداب الأوربية هم قطعه الذي يتألف منها، لأنهم متصرفون في اللغة كأنها توضع لعهدهم أوضاعا جديدة، فكل رجل منهم. . . قطعة متميزة في التاريخ العقلي؛ ولكن الرجال عندنا في قياسهم بأولئك ينزلون منزلة التشبيهات من المعاني الأصلية، إلا ما ندر، ولا حكم للنادر؛ وذلك لأن في لغتنا معنى دينيا هو سرها وحقيقتها، فلاتجد من رجل روى أو صنف أو أملى في فن من فنون الآداب أول عهدهم بذلك إلا خدمة للقرآن الكريم؛ ثم استقلت الفنون بعد ذلك وبقي أثر هذا المعنى في فواتح الكتب. . . »[٣] ويبين لنا هذا النص التباس موقف الرافعي من التاريخ وميله إلى تغليب عنصر الدوام والاستمرار على عنصر التطور الذي يقتحم تفكيره رغم أنفه. فهو لا يستطيع أن يتجنب الإشارة إلى استقلال الفنون بعد أن كانت تدور حول القرآن؛ ولكنه يحاول أن يخفي هذا التطور الجوهري بإبراز بقاء المعنى الديني في

---

(١) نفس المصدر، ص ١٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٠-٢١.

(٣) نفس المصدر، ص ٢١- ٢٢.

فواتح الكتب. وكأن بقاء هذا المعنى في فاتحة كتاب يتضمن - على سبيل المثال - ثورة علمية أو فكرية ينفي أن ثورة قد وقعت.

ولكن لنعد الآن إلى ذلك المذهب الذي ينسبه الرافعي إلى دار العلوم ويرجعه في نهاية المطاف إلى المستشرقين. في أي فريق ينبغي أن نصنفه: أهو محاب للنزعة التاريخية أم معاد لها؟ الواقع أن الرافعي يقصد بنقده حسن توفيق العدل الذي درس تاريخ الأدب العربي في دار العلوم بعد عودته من ألمانيا وكان متأثرا في مذهبه بالاستشراق الألماني. وكان المذهب يقوم على تدريس الآداب العربية مقسمة على عصور أو فترات تتحدد بتعاقب نظم الحكم والأسر الحاكمة (العصر الجاهلي فصدر الإسلام فالعصر العباسي فالعصر الأموي وهلم جرا). أما الأدب الذي يدرس في إطار هذه الفترات فهو يقتصر على نماذج من الشعر والنثر تقدم مع ما يتصل بها من بيانات سطحية دون نقد أو تمحيص أو تعليل.

ولم يقتصر نفوذ المذهب على دار العلوم؛ فقد شاع في المدارس المصرية وكتب تعليم الأدب العربي. وقد كان طه حسين على وعي به وانتقده - كما سنرى - تحت عنوان «مدرسة الآداب». ورغم أنه كان يتفق مع الرافعي في اتهام المذهب بالسطحية وافتقاره إلى التحقيق؛ فإنه كان يعتقد على خلاف هذا الأخير أن دراسة الأدب دراسة علمية تاريخية ممكنة وأن ثمة منهجا تاريخيا سليما ينبغي أن يلتمس لدي فريق آخر من المستشرقين، ولا سيما نالينو. وبناء على ذلك يمكننا أن ننزل مذهب مدرسة الآداب مذهبا وسطا بين المحابين للتاريخ والمعادين له.

وقد ينبغي أن نصنف جرجي زيدان على نحو مماثل إذا أردنا أن نساير طه حسين. فسوف نرى فيما يلي أنه يدرج جرجي زيدان في عداد هذه المدرسة. وهو في **تجديد ذكرى أبي العلاء** يضع المدرسة المذكورة في منزلة وسط بين النهج اللغوي على طريقة المرصفي وبين المنهج التاريخي على طريقة نالينو.

كما ينبغي في دراسة السياق الذي ظهرت فيه المقالات المبكرة لطه حسين أن نذكر الرجلين اللذين علماه صنعة الكتابة، أي أحمد لطفي السيد وعبدالعزيز جاويش.

فلم يكن أي منهما مؤرخا ولا صاحب نزعة تاريخية واضحة؛ ولكن أولهما كان يدفع طه نحو التاريخ بينما يصده ثانيهما عنه. فكيف كان ذلك؟

يروي طه في **الأيام** أن لطفي كان يحثه على «القصد في العبارة والأناة في التفكير»[1]؛ إلا أن أستاذه الثاني لم يكن من أصحاب القصد أو الأناة. فقد كان عبدالعزيز جاويش هو الذي أغرى طه بنقد المنفلوطي ذلك النقد اللفظي الجارح وأخذ يستزيده منه. كما يروي طه أنه كان يستجيب للمذهبين: مذهب الاعتدال والقصد ومذهب الغلو والإسراف. فإذا اقتصد نشر في **الجريدة** وإذا غلا نشر في صحف الحزب الوطني (التي كان يرأس تحريرها عبدالعزيز جاويش). غير أن التعارض بين الرجلين لم يكن مجرد خلاف حول أسلوب الكتابة. ولم تكن استجابة طه لكلا الأستاذين واستغلاله لهما من قبيل الانتهازية الصرف. فقد كان للخلاف بين المعلمين أبعاد سياسية وفكرية عميقة؛ وكان التلميذ موزع الهوى مقسم الولاء بينهما. كان لطفي هو الناطق بلسان حزب الأمة، حزب الاعتدال والإصلاح التدريجي ومهادنة الإنجليز؛ بينما كان جاويش من زعماء الحزب الوطني الذي كان يدعو إلى مقاومة المحتل وإجلائه عن البلاد فورا. كان لطفي يفتح لطه أبوابا لمعارف لا عهد له بها بينما كان جاويش خطيبا مفوها يبهر طه بأسلوبه وحدة طبعه وثوريته وقربه من القواعد الشعبية.

ورغم أن عبدالعزيز جاويش كان صاحب عداء شديد لشيوخ الأزهر، وأنه كان يحرض طه على السفر إلى فرنسا، فإنه كان في حقيقة الأمر يعمل واعيا أو غير واع إلى الرجوع بطه فكريا إلى تيار الفكر الإحيائي المحافظ. فلم يكن النقد اللفظي الذي يشجع طه على ممارسته إلا صورة مبسطة فجة من نهج المرصفي. يضاف إلى ذلك أن عبدالعزيز جاويش كان من أتباع الشيخ محمد عبده مؤمنا بمذهبه في الإصلاح الإسلامي.

أما لطفي فكان يدفع طه نحو التاريخ بطرق متعددة. ومن ذلك أنه كان يشجع

---

(١) **الأيام**، ج ٣، في **المجموعة**، المجلد ١، ص ٤١٦.

تلميذه على الدراسة في الجامعة . ولم يقتصر الأمر على التشجيع . فقد كان اتصال طه بلطفي مدخلا ممتازا إلى الدراسة الجامعية ؛ وذلك أن مدير **الجريدة** كان ينظم لتلاميذه محاضرات ليعلمهم ما لم يتعلموه في مدارسهم ؛ وكانت «مدرسة» الجريدة بمثابة النواة لكلية الآداب قبل إنشائها . وكان لطفي يدعو إلى التجديد ويعمل على إخراج الإصلاح من الإطار الديني . فكان يدعو إلى الإقبال على الحضارة الغربية وتقليدها دون قيد سوى دافع المصلحة والتسلح بأسباب القوة ، على أن يترك للزمن طبع ما هو مستورد بطابع الشخصية المصرية . كما كان يشجع تلاميذه على دراسة الفلسفة ويتعاطف بصفة خاصة مع الاتجاهات العلمية التجريبية والنقدية والوضعية . وليس من قبيل المصادفة أن تفكير طه في مرحلته المبكرة شهد ميلا متزايدا نحو الفلسفة وأن المنهج التاريخي كما اعتنقه عند ذاك كان وضعيا . ولابد أن لطفي كان له دور في ذلك .

ولا تكتمل صورة السياق الذي ظهرت فيه المقالات التاريخية المبكرة إلا إذا أشرنا إلى قوة كان لها تأثير ضخم رغم أن مصدرها كان غائبا . وأعني بذلك ابن خلدون الذي ظل نفوذه حيا عبر العصور ويبدو أنه كان شائعا في المناخ الفكري المصري على الأقل منذ القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين . فمن المعروف على سبيل المثال أن الشيخ محمد عبده كان مهتما بمؤلف **المقدمة** وأنه ألقى دروسا عنه في دار العلوم . ولكن يجدر أن ننوه أيضا بحقيقة لم تتضح بعد تماما ، وهي أن أفكار ابن خلدون عن ازدهار دولة المسلمين وانحطاطها كانت تدور في خلد المناصرين للجامعة ومؤسسيها من أمثال مصطفى كامل وقاسم أمين وأحمد زكي (شيخ العروبة) ، وخاصة عندما يتصورون الجامعة بوصفها أداة من أدوات النهوض واستعادة المجد الزائل ويتصورون التاريخ بوصفه وسيلة لمعرفة النفس وتشخيص علة التدهور والاعتبار بما حدث في الإعداد للمستقبل .

وفي مقابل ذلك كان المستشرقون الذين علموا طه حسين في الجامعة الأهلية على وعي بعظمة ابن خلدون باعتباره ظاهرة فذة في الثقافة الإسلامية وبجهوده الرائعة

في مجال التنظير للتاريخ ووضع القواعد المنهجية اللازمة لتأسيسه كعلم قائم بذاته. وغني عن الذكر أن هذا الوعي كان يستند بدوره إلى تراث فكري أوروبي ممتد منذ أن عرف ابن خلدون في أوروبا.

ومن المؤكد أن طه حسين قد تنبه الى أهمية ابن خلدون بفضل مؤثرات متعددة محلية واستشراقية، وأنه كان في كتاباته التاريخية المبكرة قارئا مجدا **للمقدمة**، وأن للمؤرخ العربي الكبير حضورا شائعا في هذه الكتابات. وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما يلي.

* * *

أما وقد رسمنا خارطة تقريبية للتيارات التي كانت تحيط بطه في الفترة المبكرة من حياته ككاتب، فإن باستطاعتنا الآن أن نرى كيف تفاعل مع كل منها. وأول مانلاحظ في هذا الصدد أنه أحس منذ بداية التحاقه بالجامعة أن مصيره مرتبط بدراسة التاريخ. لقد راقت له في الجامعة أشياء كثيرة. ولكنه شعر بأكبر قدر من الدهشة ولذة الكشف عندما تلقى أول دروس له في التاريخ في الجامعة: «وكانت هذه البيئة [الجامعية] تتيح . . . له علما يخلق نفسه خلقا جديدا لا يتصل بالنحو ولا بالفقه ولا بالمنطق ولا بالتوحيد، وإنما يذهب به مذاهب مختلفة في الأدب وفي ألوان من التاريخ لم يكن يقدر أنه سيعرفها في يوم من الأيام. ولم ينس الفتى يوما خاصم فيه ابن خالته الذي كان طالبا في دار العلوم ولج بينهما الخصام. فقال الدرعمي للأزهري:

ـ ما أنت والعلم؟ إنما أنت جاهل لا تعرف إلا النحو والفقه، لم تسمع قط درسا في تاريخ الفراعنة! أسمعت قط اسم رمسيس أو أخناتون؟

وبهت الفتى حين سمع هذين الاسمين وحين سمع ذكر هذا النوع من التاريخ. واعتقد أن الله قد كتب عليه حياة ضائعة لا غناء فيها. ولكنه يرى نفسه ذات ليلة في غرفة من غرفات الجامعة يسمع الأستاذ أحمد كمال ـ رحمه الله ـ يتحدث عن

الحضارة المصرية القديمة ويذكر رمسيس وأخناتون وغيرهما من الفراعنة، ويحاول أن يشرح للطلاب مذهبه في الصلة بين اللغة المصرية القديمة وبين اللغات السامية ومنها اللغة العربية . . . والفتى دهش ذاهل حين يسمع كل ذلك العلم، وهو أعظم دهشة وذهولا حين يلاحظ أنه يفهمه ويسيغه في غير مشقة ولا جهد»(١).

فما سر هذا الافتتان بالأدب والتاريخ؟ ولماذا شعر الفتى الأزهري أن مصيره مرتبط بدراسة التاريخ؟ لا يكفي لتفسير هذه الظاهرة أن نشير إلى شيوع الاهتمام بالتاريخ في الوسط المحيط. وينبغي أن نأخذ في الاعتبار أيضا شخصية طه. فقد يبدو أنه وجد في دراسة الأدب والتاريخ منفذا للتحرر من قيود الدراسة الأزهرية ودورانها في نطاق المتون وما تراكم عليها من شروح وحواش وتقريرات. ولكن ماذا وجد هنالك على وجه التحديد؟ وجد أولا غزارة معرفية لا عهد له بها. لنستمع إليه مرة أخرى إذ يصف في مقدمة **تجديد ذكرى أبي العلاء** كيف استقبل العلم الذي تقدمه الجامعة: «أنشئ قسم الآداب في الجامعة، . . . وانتسبت لهذا القسم، وأخذت أسمع الدروس فيه. فإذا ألوان من الدرس لم أعرفها من قبل، وإذا فنون من النقد لم يكن لي بها عهد. وإذا دارس الأدب لنفسه ينبغي أن يدرس جيده ورديئه، وأن يتقن غثه وسمينه على السواء من غير تفاوت ولا تفريق. وإذا الباحث عن تاريخ الآداب ليس عليه أن يتقن علم اللغة وآدابها فحسب، بل لا بد له أن يلم إلماما بعلوم الفلسفة والدين، ولا بد له من أن يدرس التاريخ وتقويم البلدان درسا مفصلا . . . وإذا الباحث عن تاريخ الآداب لا بد له من أن يدرس علم النفس للأفراد والجماعات . . . وإذا اللغة العربية وحدها لا تكفي لمن أراد أن يكون أديبا ومؤرخا للآداب حقا، إذ لابد له من درس الآداب الحديثة في أوروبا، ودرس مناهج البحث عند الفرنج. . . »(٢).

لنلاحظ كيف يستخدم طه «إذا» استخداما خاصا؛ فهي ليست «إذا» الظرفية

(١) **الأيام**، ج ١، في **المجموعة**، المجلد ٣، ص ٤٤٤-٤٤٥.
(٢) **تجديد ذكرى أبي العلاء**، **المجموعة**، المجلد ١٠ (بيروت ١٩٧٤)، ص ١١.

الشرطية، بل هي حرف مفاجأة يعبر به عن دهشته بإزاء المشهد المعرفي الذي ما كان ليخطر له على بال. وأقول «المشهد» لأن طه يصور نفسه بإزاء هذه المباحث وهي تتكشف أمامه الواحد تلو الآخر مذهولا، وأكاد أضيف «لا يصدق عينيه». وهو إذ يكرر «وإذا» معددا أنواع المعارف التي لا بد للباحث عن الآداب أن يطلبها يبدو وكأنما انكشف الحجاب أمامه عن كنز باهر فمضى يستعرض مغانمه منشدا.

بل ويبدو أن طه وجد في ذلك الدرس الباذخ شيئا آخر. فقد أتاح الدرس له - هو الكفيف المقيد الحركة - وسيلة للانفتاح على العالم أو لنقل أتاح له أن يطل على العالم. ولقد شعر طه بنشوة مماثلة في الأزهر عندما اكتشف دراسة الأدب على يدي الشيخ سيد علي المرصفي. فقد حرره الشيخ من متون الأزهرية وما تراكم عليها من التعليقات المتعددة ووضعه أمام عيون الأدب القديم وجها لوجه. ولكن لذة ذلك الكشف الأول لا يمكن أن تعدل هذا الكشف الثاني؛ فقد كان درس الأدب على طريقة المرصفي يفتح الباب لمواجهة النصوص، بينما يفتح درس الأدب بالطريقة التاريخية نافذة واسعة على الواقع. ومن الممكن إذن أن نقول إن طه افتتن بعلوم التاريخ لأنه كان بحكم طبيعته ذاتها وخبرته بالحياة مهيئا تماما للاستجابة لها.

غير أن التحول إلى التاريخ على صعيد الفكر والكتابة لم يحدث - كما ذكرنا آنفا - إلا بعد ثلاث سنوات تقريبا من افتتاح الجامعة، أي في سنة ١٩١١. وقد كان من الضروري أن يوجد فاصل زمني كاف بين النشوة الأولى وبين الكتابة في تاريخ الأدب. فقد استمر طه لفترة بعد هذا الانتشاء الأول على تأثره بالمرصفي وجاويش؛ وظل يمارس النقد اللفظي وينحو نحوا محافظا في أحكامه النقدية وفي فكره بصفة عامة. بل ان بعض رواسب الماضي ظلت عالقة بتفكيره حتى بعد التحول إلى التاريخ. يضاف إلى ذلك أن حدوث التحول كان يشترط قدرا من التحصيل والاستيعاب. ولم يكن التحصيل والاستيعاب في هذه الحالة قاصرين على اكتساب المعلومات التاريخية، بل كانا يقتضيان أيضا النفاذ إلى ما هو أساسي في العلم الجديد، ألا وهو طبيعته وقواعده. وذلك أن طه تخير الطريق الصعب إلى هذا العلم، طريق البحث المنظم الرامي إلى بسط قواعد المنهج التاريخي.

لذلك سأبدأ استعراضي للمقالات الرئيسية بمقالة لم تكتب في تاريخ الأدب ولم تكن أسبق هذه المقالات من حيث تاريخ النشر، ولكنها بمثابة إعلان واضح على أن طه أخذ في تلك السنة يقطع علاقاته بماضيه المحافظ ليدخل مرحلة جديدة شديدة الأهمية في حياته تتميز بالتفكير المنظم والبحث عن القواعد المنهجية. والمقالة التي أعنيها عنوانها «النقد: حقيقته. أثره في الأمم. شروطه ومضار الغلو فيه».

ترينا هذه المقالة طه وهو يحاول أن يتحرر من أسر النقد اللفظي وأن يتبين ما هو النقد «الصحيح». وقد ندهش عندما نقرأ المقالة فلا نجد ذكرا للنقد الأدبي إلا في نهايتها حيث يقطع المؤلف حديثه ويعد بأن يستأنفه في مقالة تالية؛ وهي المقالة التي لم تصلنا أو لم تنشر أصلا. والمقالة التي بين أيدينا ناقصة إذن بمعنى أن لها تكملة لا نستطيع قراءتها. ومع ذلك فإن المقالة مكتملة بمعنى أنها مكتفية بذاتها محققة للمهام التي حددت لها في العنوان؛ وهي النظر في النقد بمعناه العام: طبيعته والقواعد التي ينبغي أن يخضع لها. وذلك أن البدء بالنقد وفقا لأعم تعريفاته ليس إلا إحدى العلامات الدالة على أن طه بدأ يمارس التفكير المنهجي. فكأن مؤلف المقالة قد قرر ألا يتناول النقد الأدبي حتى يبدأ من البداية ويجلو لنفسه طبيعة النقد في أساسه.

يبدأ طه بتحديد «حقيقة» النقد أو لنقل طبيعته أو ماهيته. والتعريف الذي يقدمه للنقد يسير وفقا لترتيب منطقي يهبط مما هو عام إلى ما هو خاص. فالنقد أساسا ووفقا لأعم تعريفاته أو جنسه الأعلى - كما يقول المناطقة - عملية تمييزية: هو «ميز الخبيث من الطيب واستخلاص الحق من الباطل وفك العقول من إسار التقليد». وعندما يستطرد طه فيصف النقد بأنه «إعانة الطبيعة على إحياء النافع وتخليد المفيد» نتبين أن النقد من حيث هو عملية تمييزية ينقسم إلى نوعين رئيسين: النقد بوصفه «عمل الطبيعة في الحسيات»؛ والنقد بوصفه نشاطا يضطلع به العقل في مجال «المعنويات». وذلك أن الطبيعة في رأي طه تمارس نوعا من الانتقاد أو لنقل «الانتخاب»: إن «عمل الطبيعة في تحليل المادة وتركيبها وتحويلها من صورة إلى

أخرى ليس إلا نوعا من النقد الحقيقي. بل هو أصح أنواع الانتقاد لأن أقرب نتائجه إبقاء النافع وإفناء الفاسد المضر. فالرجل لا يموت إلا إذا حقت عليه كلمة الطبيعة بعد النقد الصحيح وعرفت أنه لم يبق صالحا للحياة. . . » وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفهم قول طه أن النقد الذي يمارسه الإنسان في مجال المعنويات فيه إعانة لعمل الطبيعة. وذلك أن العقل حينما يؤدي هذه المهمة يساعد الطبيعة على إحياء النافع وتخليد المفيد. وكلا النوعين تمييز وانتخاب يستهدف الإبقاء على الأصلح والقضاء على الفاسد والضار.

غير أن نقد المعنويات ينقسم بدوره أنواعا عدة. فالنقد الذي يضطلع به العقل كما يقول طه «ليس مقصورا على أنواع القول وفنون الكلام من نظيم ونثير بل هو عام يستطيع أن يتناول كل شيء من صنائع وأعمال وعلوم ونحو ذلك». وهو لاينهي مقالته إلا وقد حدد نوع النقد الذي يعنيه بصفة أخص، ألا وهو النقد الأدبي والعلمي أي الذي يتعلق بفنون الكلام من نظم ونثر. وعند هذه النقطة تنتهي المقالة؛ ولكننا نستطيع أن نخمن الخطوة التالية التي كان ينوي اتخاذها؛ وهي أن يزيد مجال البحث تحديدا فيستبعد النقد العلمي ويستبقي نقد الأقوال الأدبية ليركز عليه.

ورغم أن طه لم يتح له أن يستكمل الحديث عن هذا النوع الأخير من النقد أو أن أقواله فيه لم تبلغنا، فإن مقالته كما وصلت إلينا تتضمن بعض الآراء ذات الصلة بالموضوع. فطه يرى على سبيل المثال أن النقد نشاط يستهدف إظهار الحق وأنه ينبغي إذن أن يخضع لشروط أو قواعد من أهمها الإنصاف: «. . . أقول على سبيل الإجمال أن النقد نوع من أنواع المناظرة [بين الناقد والمنقود]. فكل ما يشترط في الجدل يشترط فيه؛ إذ كلاهما لم يصطنع إلا لإظهار الحق وخذلان الباطل. ولاشك في أن الشتم والسب والتقريع والتأنيب ليس منها شيء بطريق الحق؛ وإنما الحق نتيجة البحث الهادئ المعتدل الذي يبرأ من الاستجابة لعواطف الحب والبغض ونحوهما. فلا يمكن أن يكون الناقد منصفا إذا استجاب لعاطفة من هذه العواطف

فمالأ خصمه وانحاز إليه أو ظلمه وألح عليه وإنما الإنصاف مزاج لا يعتدل إلا بصدق النية وحسن المقصد وتحكيم العقل ورفض الهوى . . . »

هنا نلاحظ أن أقوال المؤلف تنطوي على عملية من النقد الذاتي وتستبعد من نطاق النقد الصحيح ما كتبه ضد المنفلوطي أو غيره من الكتاب الذين هاجمهم طلبا للشهرة . بل إن طه لا ينهي حديثه عن قواعد النقد إلا وقد وضع النقد اللفظي في مكانه الذي يستحقه . فمن الشروط الضرورية في رأيه أن يكون الناقد على علم بالموضوع . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن النقد ينصب على موضوع يراد فيه إظهار الحق . فهل للنقد اللفظي دور يؤديه إلى جانب نقد الموضوع؟ يرى طه أن الكتاب المنقود إذا كان في الطب مثلا وانصب النقد كما ينبغي على هذا الموضوع فإن ذلك لا ينفي بالضرورة نقد الكتاب من الناحية اللغوية طلبا للرقي في جميع النواحي : «قالوا وإذا كان الكتاب مؤلفا في الفلسفة الإلهية مثلا فمن الجهل نقد أغلاطه اللغوية . ولست أدري من أين لهم هذا الرأي . فإن للعالم بالفلسفة أن ينقد الكتاب في موضوعه وللعالم بالألفاظ أن ينقد الكتاب في ألفاظه . ولم يقل أحد أننا إنما نريد الرقي في موضوع دون موضوع وإنما نريد أن نرقى في ألفاظنا كما نريد أن نرقى في أفكارنا» . ومعنى ذلك أن طه يرى أن للنقد اللفظي دورا ضروريا يؤديه ؛ ولكنه دور إضافي أو مكمل لنقد الموضوع . وهو يفترض بطبيعة الحال أن النقد اللفظي ينبغي أن يصدر عن علم باللغة وأنه يسري عليه ما يسري على سائر أنواع النقد الصحيح من توخ للإنصاف وتجرد عن الهوى وترفع عن التجريح .

كما نلاحظ أن بعض العبارات والأفكار الواردة في المقالة تدل على تأثير لطفي السيد . ومن ذلك مثلا حديث طه عن البحث الهادئ المعتدل وتعريفه للنقد بوصفه نوعا من المناظرة أو الجدل . ولا شك أن المقالة بأسرها تدل على أن التنافس بين لطفي وجاويش على توجيه طه قد حسم لصالح الأول لأن التلميذ قد انحاز فيها لمذهب القصد في اللفظ والروية في التفكير .

* * *

ورغم أن تلك المقالة لم تكتب في تاريخ الأدب، فإنها تتصل بالمقالات التي ألفها طه في هذا المجال بأكثر من سبب. وذلك أن موضوعها هو قواعد النقد الصحيح أو منهجه؛ والتفكير فيها يسير وفقا لنظام أو ترتيب صريح أو ضمني، فضلا عن أنها تتضمن فكرة بسيطة ولكنها نيّرة شديدة الخطر جديرة بالنظر المتأني. وأعني بذلك الفكرة التي مؤداها أن النقد ينصب على موضوع يراد فيه إظهار الحق. فهي شديدة الخطر في هذه المرحلة من تطور طه لأنها بمثابة الأساس لكل تفكيره بشأن التاريخ من حيث هو علم. وهي أول خطوة من الناحية المنطقية في تقرير موضوعية التاريخ والعلم بصفة عامة. يقول طه في مقالة مبكرة أخرى: «مهما عظمت قوة الاختراع في الإنسان واتسع سلطانها فإنها لا تستطيع أن تتناول الحق لأنه غير خاضع لسلطان. فمظهر الحقائق العلمية ليس مخترعا لها بل هي موجودة وصاحبنا قد اهتدى إليها بعد ضلال. فمكتشفا الكهرباء وأسرار البخار لا يقال إنهما قد اخترعاهما إلا إذا كان كرستوف كولمب قد اخترع أمريكا»[1]. واضح من هذا أن كاتب المقالة يعتقد أن إظهار الحق الذي يوجد مستقلا عن الإنسان وغير خاضع لإرادته هدف مشترك لجميع العلوم وصفة مميزة لها عن أنواع النشاط الأخرى. فهذه العلوم تقتصر على تقرير ما هو واقع ولا توجد ما لم يكن. وطه يعرب عن نفس الفكرة في التمهيد الذي صدر به **تجديد ذكرى أبي العلاء** عندما يقول إن عمل المؤرخ المجيد «وصفي لا وضعي: أي أنه يدل على شيء قد كان، من غير أن يخترع شيئا لم يكن»[2]. ويضرب لذلك مثلا بالسائح الذي يعثر على نهر لا يعرفه أصحاب تقويم البلدان؛ فهو مستكشف لم يوجد النهر، بل اهتدى إليه[3]. ولو شئنا الدقة لقلنا إن إظهار الحق واستكشافه هدف مشترك للعلوم النظرية على وجه التحديد، وذلك أن العلوم العملية ترمي إلى «إيجاد» شيء لم يكن. وطه يقيم هذه التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية في موضع آخر من المقالة المذكورة؛ فيقول: «يخطئ

(١) «خواطر العزلة»، **الهداية**، أكتوبر ونوفمبر ١٩١١، ص ٧١٩-٧٢٤، ص ٧٢٣.

(٢) **تجديد ذكرى أبي العلاء**، في المجموعة، مجلد ١٠، ص ٢١.

(٣) نفس المصدر.

الناس خطأ كبيرا حين يظنون أن علم الأخلاق يستطيع أن يهذب النفس وينظم حركاتها. فإن علم الأخلاق ليس في الحقيقة إلا قانونا تعرف به أعمال الإنسان واتصالها [أو اتصافها؟] بالخير أو الشر. فهو علم نظري بينه وبين العمل أمد بعيد. كما أن المنطق لا يفيد في تنظيم حركات الفكر أو النظر وعصمتها من الخطأ والفساد. وإنما هو قانون يميز الأفكار الفاسدة من الأفكار الصحيحة ويحصر أساليب الناس في محاوراتهم ومجادلاتهم. وكما أن النحو لا يفيد تقويم اللسان ولا إصلاح العبارة وتبرئتها من اللحن. وإنما هو نوع من الفلسفة اللغوية يعرف به أنواع ما اختصت به اللغة من خصائص وما امتازت به من صفات(١).

إن إدراك طه المتزايد في هذه المرحلة أن هناك واقعا ينصب عليه نوع من المعرفة هو العلم النظري قد أدى دورا حاسما في توعيته بأمرين: أولا: أن هذا النوع من المعرفة ليس جزافيا ولا وقفا على إرادة الأشخاص وإنما هو مقيد بموضوعه الذي يهتدي إليه ولا يخترعه. ثانيا: أن التاريخ بوصفه علما نظريا أو إذا أريد له أن يكون كذلك لا بد أن ينصب على حقائق أو وقائع هي التي تضمن له موضوعيته وعلميته.

ونحن نجد بوادر هذا الوعي في مقالة لعلها كانت أول مقالة تناول طه فيها التاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة (في مقابل النقد)؛ وعنوانها «الآداب العربية في الجامعة».(٢) ويبدو من بعض الشواهد الداخلية أن المقالة كانت جزءا من سجال دار بين مؤلفها وبين أحد أصحاب الرافعي؛ وأن هذا الصاحب قد اتخذ في السجال دور الناطق بلسان الرافعي بعد أن قرأ الجزء الأول من كتابه عن تاريخ آداب العرب قبل نشره. ومعنى ذلك أن طه حسين كان ينقد أيضا أو أساسا آراء الرافعي، كما وردت في الكتاب المذكور. فطه يدحض رأي الرافعي الذي مر بنا آنفا والذي يردده صاحبه؛ ومؤداه أن دراسة الأدب العربي دراسة تاريخية أمر مستحيل. يقول طه:

---

(١) «خواطر العزلة»، ص ٧١٩.

(٢) الجريدة، ١٧ مايو ١٩١١.

«. . . أنا أخطئك كل الخطأ وأخطئ الرافعي أيضا إن وافقك على أنه لا سبيل إلى تحقيق أصول التاريخ لأنها ماتت بأسباب طبيعية. فإن أصول التاريخ لا تزال حية معروفة قد درّس بعضها لي الأستاذ المستشرق والأستاذ حفني بك [ناصف]. وهل لتاريخ الآداب العربية أصول غير اللغة والدين والحوادث السياسية والأطوار الاجتماعية التي لا يصعب على الباحث المحقق أن يرفع عنها حجاب الجهل والغرور. وإذا كانت هذه الأصول قد ماتت بأسباب طبيعية فهل أحياها صاحبك الرافعي أو هل أتى بأصول أخرى خلقها من عند نفسه؛ وإلا فمن أين له علم التاريخ؟ . .».

فما هي الأصول التي يعنيها طه؟ هي فيما يقول اللغة العربية والدين الإسلامي والحوادث السياسية والاجتماعية التي وقعت للعرب. وهي باختصار الوقائع أو الحقائق التي ترتكز عليها دراسة تاريخ الأدب العربي إذا أريد له أن يكون موضوعيا أو علميا. وهي حقائق ما زالت - كما يقول طه - حية معروفة أو يمكن أن تعرف. وهي لا يمكن أن تكون قد ماتت كما يدعي الرافعي. وهنا يحاول طه أن يثبت صحة ما يقول وخطأ خصمه بحجة مؤداها أن هذا الأخير يفترض هو نفسه أصول تاريخ العرب. وإلا فمن أين للرافعي علمه بهذا التاريخ ؟ (لا بد أنه استند إلي هذه الأصول في تأليف كتابه؛ وإلا فكيف تمكن من تأليفه؟). وعندما يتساءل طه عما إذا كان الرافعي قد أحيا هذه الأصول بعد موتها أم أنه أتي بأصول أخرى خلقها من عند نفسه، فإنما يريد أن يقول إن من المحال أن يكون الرافعي قد فعل ذلك لأن وقائع التاريخ لا تخلق ولا سلطان للإنسان عليها. وهكذا استغل طه التباس موقف الرافعي من التاريخ ليفسد بطلانه: فهو يؤلف كتابا في تاريخ آداب العرب ويفترض بذلك أصول هذا التاريخ في الوقت الذي يدعي فيه أنها قد ماتت.

وطه يعتقد إذن أن تاريخ الأدب العربي ممكن لأن أصوله أو حقائقه موجودة وجودا موضوعيا ويمكن الكشف عنها أو إظهارها. بل إنه يقرر أنه هو نفسه قد درس هذه الحقائق على «الأستاذ المستشرق» وحفني ناصف. والأستاذ المستشرق

الذي يعنيه هو نالينو الذي درّس له تاريخ الأدب العربي في السنة الدراسية ١٩١٠/ ١٩١١. وكان تدريسه لهذا التاريخ يرتكز على الحقائق المتعلقة باللغة العربية وبالمجتمع العربي من حيث أوضاعه البيئية (فيما بين البداوة والحضارة) وما اقترن بذلك من أحوال اقتصادية وأخلاقية ودينية وما إلى ذلك.

ولا يكتفي طه في هذه المقالة السجالية بتفنيد الرافعي وإثبات إمكان التاريخ وموضوعيته. وإنما يضيف إلى ذلك من الأقوال ما يدل على أنه كان وقتذاك (مايو ١٩١١) قد انسلخ عن مذهب محمد عبده في الإصلاح الإسلامي. ولكن ينبغي قبل التعرض لهذه الأقوال أن ننظر في علاقة طه بالأستاذ الإمام.

كان طه صغير السن عندما كان محمد عبده يلقي دروسه في الأزهر؛ فلم يحضر من دروس الشيخ إلا اثنين كان لهما في نفسه وقع عظيم[١]. ولكنه لم يتصل بالأستاذ الإمام مباشرة ولم يطلع على آرائه إلا عن طريق أخيه وصحبه من الطلاب الذين يكبرونه سنا. ومع ذلك فإن من المؤكد أن طه تأثر ببعض هذه الآراء واعتنقها. يقول في وصف تأثره بالآراء التي كانت تنقل إليه عن محمد عبده: «وإذا بي أصبح داعية من دعاة الشيخ [محمد عبده] أعود إلى الريف أثناء الصيف فأدعو إلى ما كان ينقل إلينا عن الشيخ من أن التوسل بالأضرحة والأولياء لا يلائم الدين ولا يوافق صفاء الإسلام. وإذا أنا أثير من حولي شكوكا وريبا وأدفع الناس إلى ألوان من الخصام...»[٢] ومن المؤكد إذن أن طه كان لفترة تابعا للأستاذ الإمام فكريا. وليس من المستبعد أنه ظل على هذا الولاء الفكري حتى وهو طالب في الجامعة - بتشجيع من عبدالعزيز جاويش. ومعنى ذلك أنه ظل لفترة مؤمنا على نحو ما بمذهب محمد عبده في الإصلاح الإسلامي، وخاصة فيما يتعلق بنقد الفكر الأزهري ومزج حقائق الدين بالخرافات والأباطيل. غير أن بعض أقوال طه في

---

(١) طه حسين، «الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبده»، في **من الشاطئ الآخر**، ترجمة وتحقيق عبدالرشيد الصادق محمودي (القاهرة ١٩٧٧)، ص ٤٥-٥١، ص ٤٧-٤٨.

(٢) محمد عبده، **الوادي**، ١١ يولية ١٩٣٤.

مقالة «الآداب العربية في الجامعة» تدل على أنه بدأ حينذاك يغير موقفه من محمد عبده ويتشكك في بعض جوانب المذهب المذكور.

وذلك أن صاحب الرافعي كان فيما يبدو قد انتقد المستشرقين فقال إن معرفتهم باللغة العربية محدودة أو أنهم - كما قال الرافعي - لا سليقة لهم في العربية وتاريخها. ولذلك يرد عليه طه قائلا: «لست أعلم مني بالمستشرقين ولست مصيبا في زعمك أن لهم حدودا في بحثهم عن اللغة يقفون عندها ويتقدم غيرهم؛ فإن هذه الحدود لم توجد إلى الآن إلا في مخيلتك. وقد تقدم المستشرقون إلى مباحث في حقيقة اللغة وأصولها وآدابها لم يتقدم إليها أحد من علمائنا. وفهموا القرآن أحسن مما فهمناه. ولو أن أحدهم فسر القرآن تفسيرا أحسن من تفسير الزمخشري (وذلك سهل ميسور) لم يكن عليّ بأس إذا قدمته على الزمخشري وعلى الإمام [محمد عبده] أيضا...».

ينبغي أن نتوخى الحذر في فهم هذه الأقوال لأنها منتزعة من سياقها ولأن طه فيما يبدو قد أساء التعبير عن نفسه. فلست أظنه يريد أن يقول إن من المستشرقين من هو أقدر على فهم عربية القرآن نحوا وصرفا وبلاغة من الزمخشري ومحمد عبده. ذلك قول باطل واضح البطلان؛ ولا يمكن أن يخطر لطه على بال. والأرجح أنه أراد أن يقول إن من المستشرقين من يستطيع أن يتفوق في تفسير القرآن على الزمخشري ومحمد عبده لأن بإمكانه أن يدرس القرآن وفقا للمنهج التاريخي في حين أن المفسرين الجليلين لم يعرفا هذا النوع من الدراسة. وطه يريد أن يقول شيئا من هذا القبيل بالنسبة لتفوق المستشرقين في دراسة آداب اللغة العربية. فهو لايمكن أن يدعي أنهم أعرف باللغة العربية نحوا وصرفا وبلاغة من علماء اللغة العرب بما فيهم المرصفي. ولكنه يعيب على هؤلاء العلماء أنهم لم يدرسوا اللغة لا في نفسها ولا في أدبها دراسة تاريخية؛ وهي الدراسة التي عرفها المستشرقون وتفوقوا فيها. فهم كما يقول أقدموا على مباحث لم يقدم عليها العرب؛ فدرسوا «حقيقة» اللغة [أي طبيعة اللغة أو ماهيتها في حد ذاتها] و«أصولها» (أي نشأتها) كما درسوا أدبها دراسة تاريخية.

ولكن ما سر اختيار طه للزمخشري ومحمد عبده؟ لا أحسب أن طه قد اختار جزافا. ويبدو أنه لم يتخير المفسرين الجليلين إلا متعمدا ولأنه يجلهما ويؤمن بامتيازهما[1]. فلماذا كان يعتقد مع ذلك أن التفسير التاريخي يعد تقدما إذا ماقورن بتفسيرهما الممتاز؟ يخيل إليّ أن طه كان يضع في اعتباره أن الزمخشري ومحمد عبده كانا كلاهما معتزليين: أولهما: يحاول في تفسيره التوفيق بين القرآن والعقل بينما يحاول ثانيهما التوفيق بين القرآن من ناحية وبين العقل والعلم من الناحية الأخرى. ويبدو أن طه وقد اكتشف حينذاك أن العلم (التاريخي) يستند إلى الوقائع الموضوعية بدأ يعتقد أو على الأقل يشعر أن مثل هذا التفسير لا يحترم استقلال العقل ولا يحترم استقلال العلم، بينما يحترم التفسير التاريخي للقرآن استقلال العقل والعلم معا لأنه يرتكز على تلك الوقائع.

وكان طه يعلم عندما أملى تلك السطور أن رأيه هذا يمكن أن يجلب له المتاعب فيجد من يرميه «بالإلحاد والمروق من الدين وبالانسلاخ عن الجنسية والخروج على الوطنية». ولكنه لم يكن يعبأ بالخطر: «فقد علمت بأن الدين لله وحده يدخل فيه من يشاء وأنك لا تملك من أمره ولا من أمر الوطنية شيئا». ومثل هذه الأقوال تؤكد أنه إنما كان يعني التفسير التاريخي للقرآن؛ فالدعوة إلى هذا النوع من التفسير هي التي كان من الممكن أن تؤلب عليه مثل تلك التهم. وإذا شئنا مزيدا من التأكيد فباستطاعتنا أن نرجع إلى مقالة أخرى من المقالات المبكرة يشير فيها إلى الضجة التي يمكن أن تثار إذا ما درس القرآن دراسة تاريخية بالرجوع إلى «نفوس المسلمين»: «ولولا أن نثير كثيرا من اللغط والجدل لعرضنا للصلة بين علم النفس وبين فهم الدين ولا سيما القرآن الكريم ومواقع آياته الشريفة في نفوس الناس على اختلاف

---

(١) اقرأ ما قاله طه حسين في «هل تسترد اللغة مجدها القديم؟» (١٩١١) في الثناء على الشيخ محمد عبده: «... كان [الأستاذ الإمام] ذكي القلب ثاقب البصيرة ماضي العزم ... فلم يلبث أن نبغ في كثير من الفنون وبلغ ما لم يبلغه مصري قبله ولا بعده، ولعلي لا أغلو إذا قلت في جميع أيام التاريخ إلى الآن».

الأيام والعصور»[1] . ونحن نعلم جميعا أن كلا من طه حسين وحامد نصر أبو زيد قد اتهم في دينه لإيمانه بضرورة تفسير القرآن تفسيرا تاريخيا .

وأيا ما كان الأمر فإن من الواضح الآن أن طه حسين عندما نشر «الآداب العربية في الجامعة» كان قد انحاز إلى المنهج التاريخي للدراسة رافضا رأي الرافعي المعادي صراحة للتاريخ و نهج المرصفي في الدراسة اللغوية للأدب العربي . وإذا صح تفسيري لأقواله في الزمخشري ومحمد عبده كان معناه أنه في ذلك التاريخ كان يتجه إلى رفض مذهب محمد عبده في الإصلاح الإسلامي رغم تأييد هذا الأخير للعقل وللعلم . فطه منذ ذلك التاريخ يشعر ولو على نحو غامض أن للعلم منطقه الخاص به وأنه ليس بحاجة إلى الرجوع إلى أي مبدأ آخر سوى الوقائع .

ولا ينبغي أن نترك هذا الموضع دون أن نزيل بعض الغموض الذي يحيط بعلاقة طه حسين بمحمد عبده . فقد أثار هذا الموضوع اهتمام بعض الباحثين ، وإن لم يحسم فيه بعد . بل إن ما قلناه حتى الآن لا يخلو من الالتباس . فقد رأينا أن طه كان تابعا للشيخ الإمام وأنه من ناحية أخرى رفض مذهبه . والرد على ذلك أن طه فيما يبدو ظل لبضع سنوات من الفترة المبكرة ملتزما بمذهب الإمام من حيث دعوته إلى ضرورة تخليص حقائق الدين من الشوائب والخرافات التي لحقت به في الفترات المتأخرة وأفسدت نقاءه الأصلي . ويفترض هذا الرأي ضمنا أن الدين متفق مع العقل والعلم . وذلك على وجه التحديد ما افترضه محمد عبده صراحة ودافع عنه . ولكن هذا الافتراض عينه هو ما بدأ طه يرفضه في مايو ١٩١١ . فقد أصبح منذ ذلك اليوم يتجه نحو القول بضرورة الفصل بين الدين من ناحية وبين العقل والعلم من ناحية أخرى .

* * *

وفي تاريخ لاحق من نفس السنة نشر طه سلسلة من ثلاث مقالات عنوانها «نقد

---

(١) «حياة الآداب» ٨ .

صاحب **الهلال**». وهي مقالات ذات طابع سجالي صريح لأن كاتبها يفند فيها آراء جرجي زيدان كما وردت في الجزء الأول من كتابه **تاريخ آداب اللغة العربية**. غير أن هذا الطابع السجالي لا ينبغي أن يخفي عنا أن النقد هنا بناء في حقيقته؛ فهو يجري وفقا لترتيب يؤدي خطوة خطوة إلى توضيح طبيعة المنهج التاريخي الصحيح الذي ينبغي اتباعه في دراسة الأدب العربي. وليس تفنيد آراء جرجي زيدان إلا مناسبة لبسط مبادئ هذا المنهج بدلا من الطريقة التي اتبعها صاحب **الهلال** والتي يرى طه أنها قليلة الحظ من الصبغة التاريخية. فإذا كان طه قد دحض في «الآداب العربية في الجامعة» رأي أعداء النزعة التاريخية وأثبت بذلك إمكان دراسة الأدب العربي دراسة تاريخية، فإنه يحاول في نقده لجرجي زيدان أن يتقدم خطوة أخرى فيدحض النزعة التاريخية السطحية ويبين بذلك طبيعة المنهج التاريخي السليم. وربما كانت مقالات طه في نقد جرجي زيدان هي أول محاولة يبذلها في التفكير الإيجابي بشأن المنهج.

يتصدى طه بادئ بدء لادعاء جرجي زيدان أنه أول من ألّف في تاريخ الأدب العربي وأول من أسماه بهذا الاسم. وهو لا يدع الفرصة تمر دون أن يحاول وضع الأمور في نصابها فيما يتعلق بنشأة الموضوع من حيث هو علم و بالمصادر التي ينبغي أن يستقى منها. فهو لا يرى لجرجي زيدان فضلا في السبق إلى التأليف في هذا المبحث أو إلى تسميته بالاسم الذي صار معروفا به؛ ويقرر أن العرب القدامى هم أول من ألف فيه فجمعوا مادته في مصنفاتهم الكبرى(مثل **الأغاني**)؛ بينما يرجع الفضل للمستشرقين في تنظيم المادة على أسس منهجية وفي إكساب الموضوع صبغة العلم؛ «ونحن لهم في ذلك تبّع» ـ كما يقول.

ثم ينتقل طه إلى نقد تعريف جرجي زيدان للموضوع، وذلك بهدف التوصل إلى تعريف أدق لطبيعة العلم ونطاقه. يقول جرجي زيدان في تعريفه: «نعني بتاريخ آداب اللغة العربية تاريخ ما تحويه من العلوم والآداب وما تقلبت عليه في الأعصر المختلفة أو تاريخ ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم». أما الاعتراضات

التي يثيرها طه ضد هذا التعريف فإنها تجري وفقا لترتيب صريح أو ضمني كما يلي :

١ ـ إن التعريف يهمل قسما أساسيا من تاريخ الآداب، وهو تاريخ اللغة «في نفسها» : كيف نشأت وكيف تطورت من صورتها البدائية البسيطة حتى وصلت إلى ما هي عليه من تقدم وتعقيد وكيف كانت علاقاتها بغيرها من اللغات. فاللغة ـ كما يقول طه ـ كائن حي وهي عرضة للتغير. ومؤدى هذا الاعتراض أن تاريخ الآداب ـ في رأي طه ـ ينقسم إلى قسمين رئيسين : قسم يدرس تاريخ اللغة «في نفسها» أو «مادتها» أو «جوهرها»، وهو «علم مقابلة اللغات» (الفيلولوجيا المقارنة)؛ وقسم يدرس تاريخ ما تمخضت عنه قرائح الناطقين باللغة المعنية من علوم وآداب.

٢ ـ إن التعريف لا يفرق بين تاريخ العلوم وتاريخ الآداب. وذلك أن تاريخ الأدب ـ في رأي طه ـ ينصب على الآداب (أو فنون القول أو الكلام من شعر ونثر) في المقام الأول، بينما يتطرق إلى تاريخ العلوم على نحو عارض أو كلما اقتضت دراسة الأدب ذلك.

٣ ـ إن زيدان لم يحسن دراسة فنون الكلام؛ فلم يبين كيف نشأ الشعر وارتقى وكيف نشأ الغناء العربي وما هي علاقته بالشعر وكيف نشأت أساليب الكلام عند العرب.

وكل هذه الاعتراضات تتسلسل ـ رغم الطابع السجالي الظاهر ـ وفقا لترتيب منطقي ينتقل من أعم الاعتراضات إلى أخصها، وهي الاعتراضات الموجهة إلى زيدان في مجال الأدب بالمعنى الدقيق للكلمة.

وفي مجموعة أخرى من الاعتراضات التي ترد تحت عنوان «كيف ينقسم تاريخ الآداب؟» نرى طه يحاول ـ دون نجاح كبير ـ أن يحدد الطريقة التي ينبغي بها تقسيم عصور الأدب وطبيعة العوامل التي يتوقف عليها هذا التقسيم والتي تؤثر في الآداب

وتغيرها من عصر إلى آخر. فهو يأخذ على زيدان أنه قسم تاريخ الآداب بحسب الأعصر السياسية أو تسلسل الدول والممالك؛ وهو ما يعني ضمنا أن التغيرات التي تطرأ على الأدب تنتج عن التقلبات التي تجري على نظم الحكم وتفسر بها. والرأي لدى طه أن «الآداب هي المؤثرة والسياسة هي المتأثرة» أو «أن الآداب منتجة للحوادث السياسية وليست نتيجة لها». غير أن عبارة طه في هذا الموضع من البحث غامضة ولا تخلو من التباس وقصور. فالآداب التي يعنيها في هذا السياق والتي يريد لها أن تكون عوامل مؤثرة في التغيرات السياسية ليست هي الأعمال أو الظواهر الأدبية؛ وإنما الحياة المعنوية للأمة المعنية وما تشمله هذه الحياة من أخلاق وعادات وتقاليد وأفكار (بما في ذلك الأفكار التي يعبر عنها في النصوص الأدبية). و«الآداب» ـ وفقا لطه في هذا السياق ـ هي «أفكار الأمة وشئونها» وهي أيضا «الأحوال الاجتماعية للأمم». بل إن طه يشير في هذا السياق إلى بعد سيكولوجي جماعي فيتحدث عن «التركيب النفسي» للأمة المعنية. وبعبارة أخرى نقول إن طه يرى أن تاريخ الآداب هو الوسيلة إلي فهم التغيرات التي تطرأ على نظم الحكم؛ على أن يفهم من هذا أن تاريخ الآداب هو العلم «الذي يقفنا على حقيقة أفكار الأمة وطبائعها وتركيبها النفسي».

ويرجع القصور في هذا الكلام إلى سببين. أولا: أن طه وقد انشغل بإثبات ضرورة الآداب (بمعنى الأخلاق والأحوال المعنوية بصفة عامة) لتفسير التغيرات التي تطرأ على النظم السياسية فاته أن يبين صراحة ما هي العوامل اللازمة لتفسير التغيرات التي تطرأ على الآداب (بمعنى فنون الكلام من شعر ونثر). وقد نتجاوز عن هذا العيب فنقول إن طه قد أدى هذه المهمة ضمنا. فقد افترض فيما يبدو أن الآداب بهذا المعنى الأخير تفسر بالرجوع إلى الآداب بالمعنى الأول.

فإذا صح هذا ـ ويبدو أنه صحيح ـ ظهر على الفور السبب الثاني لقصور آراء طه في هذا الصدد. وذلك أنه لا يعتقد في نهاية المطاف أن أخلاق المجتمع وأحواله المعنوية بصفة عامة تكفي لتفسير التغيرات التي تطرأ على فنون الكلام. وذلك أنه

يضيف ـ على سبيل الاستدراك ـ عوامل أخرى يرى أنها تؤثر بدورها في الأدب (بمعنى فنون الكلام)؛ وأعني بذلك العوامل البيئية أو ظروف البيئة المادية أو «طبيعة الإقليم» ـ على حد تعبيره. وخلاصة القول أن طه يرى على عكس زيدان أن التغيرات التي تصيب الأدب لا تتوقف على العوامل السياسية إذا أريد بذلك مجرد تعاقب نظم الحكم (فهذا التعاقب هو نفسه نتيجة وليس سببا) وإنما تتوقف على مؤثرات عميقة في صميم بنية المجتمع مثل «طبيعة الإقليم والدين والأخلاق والعادات ونحو ذلك».

وهكذا كان السجال مع جرجي زيدان في ذات الوقت محاولة للتعريف على نحو الإجمال بتاريخ الأدب: مصادره وموضوعه وتحديد عصوره وطبيعة العوامل التي يرجع إليها في التفسير. وأقول «على نحو الإجمال» لأن هذه المحاولة الأولى قاصرة كما رأينا. فطه لم يستطع أن يقدم تعريفا واضحا شاملا لطبيعة تلك المؤثرات أو أن يدرجها في أي ترتيب دقيق.

وقد يبدو للبعض أن الأمور التي يقررها طه أمور أولية أو تكاد تكون في عداد البديهيات. ولكن الواقع أنها ليست كذلك. فلو أنها كانت بديهية لما احتاج جرجي زيدان إلى من يذكره بأن اللغة من حيث هي لغة تخضع للتغير أو بأن التغيرات التي تطرأ على الأدب لا يمكن أن تفسر بتغير نظم الحكم.

غير أن أهم ما في المقالات التي نحن بصددها هو الحديث المنهجي في حد ذاته. فطه يستقي أفكاره كلا على حدة من أستاذ أو آخر من أساتذته المستشرقين؛ وهو يعترف على أي حال بأن المنهج التاريخي ينبغي أن يلتمس لديهم. ولكن طه ليس مدينا لأحد من أساتذته فيما يتعلق بالحديث المنهجي المفصل المرتب. يصدق هذا حتى على نالينو رغم أنه المصدر الرئيسي لطه. صحيح أن طه يعتمد عليه اعتمادا كبيرا، ولكن نالينو لم يورد في محاضراته من حديث المنهج إلا ملاحظات عابرة مبعثرة. ويرجع الفضل لطه أنه وهو الطالب المبتدئ قد قرأ أساتذته قراءة تحليلية ناقدة ليستخلص ويصوغ بعض مبادئ المنهج التاريخي في دراسة الأدب.

وإذا أردنا دليلا آخر على سرعة طه في تأكيد استقلاله فما علينا إلا أن ننظر في مقالة أخرى نشرت بدورها في سنة ١٩١١ وكان عنوانها «هل تسترد اللغة مجدها القديم؟» وترجع أهمية المقالة إلى أن طه يستعرض فيها بصفة عامة تاريخ اللغة العربية في مختلف عصور ازدهارها وانحطاطها بداية من العصر الجاهلي حتى العصر الحديث؛ ويطبق على نحو أو آخر قواعد المنهج التاريخي كما تمثلها حتى ذلك التاريخ. صحيح أن مقالاته في نقد جرجي زيدان تتضمن تطبيقات للمنهج يسوقها هنا وهناك على سبيل التدليل والإيضاح. ولكن المقالة التي نحن بصددها الآن تتميز بأنها تشمل أو تحاول أن تشمل تاريخ الأدب العربي في جميع مراحله. وهي بحكم اتساع نطاقها ذاته تتجاوز الحدود التي توقفت عندها محاضرات نالينو في تاريخ الأدب العربي. فبينما اختتم المستشرق الإيطالي تاريخه بالعصر الأموي فيما عدا إطلالة سريعة على عصر بني العباس، نري طه يتجاوز هذه الحدود فيستأنف المسيرة حتى العصر الحديث.

وهو في أثناء هذه المسيرة المطولة يؤكد استقلاله عن أستاذه فيتمهل عند بعض المواضع المهمة التي لم يلتفت إليها هذا الأخير أو لم يعرها اهتماما كافيا. ومثال ذلك أن طه يخصص فقرة لما يسميه «منشأ الفتن الإسلامية» يعالج فيها ما نشب بعد وفاة الرسول من نزاع بين المسلمين حول الخلافة. وهو يفرد قسما قائما بذاته «للآداب العربية في أيام بني العباس»، ويشير إلى ميل العرب عندئذ إلى خفض العيش واطمئنانهم إلى الترف والنعيم؛ كما يشيد بنضج العقل العربي في تلك الفترة ونزوعه إلى العلوم النظرية وبما اتسم به الشعر العباسي من رقة وحسن وتعدد في المذاهب والمناحي. ولا شك أن طه قد استند هنا إلى بعض الملاحظات التي أبداها نالينو بشأن العصر العباسي؛ ولكن طه توسع حيث أوجز المستشرق الإيطالي. فكأنه كان يرى عن حق أن في دوره إضافة و تكملة لدور أستاذه.

* * *

يبقى الآن أن ننظر في أكبر المؤلفات المبكرة. وأعني بذلك سلسلة من ثماني

مقالات نشرت في أوائل سنة ١٩١٤ ، وكان عنوانها «حياة الآداب» . وهي رغم أهميتها القصوى لا تزال حتى اليوم مجهولة تماما لا يعرف عنها إلا ما ورد بشأنها من بيانات في القوائم الببليوغرافية . وترجع هذه الأهمية أولا إلى أن المقالة تعد نقطة تحول أخرى في نطاق المرحلة المبكرة من إنتاج طه حسين . فهو هنا لا يكتفي بتمثل دروس أساتذته وإعادة صياغتها وإنما يبدي مزيدا من الاستقلال ؛ وهو استقلال يتجلى أول ما يتجلى في ازدياد وعيه المنهجي وفي نزوعه الواضح نحو مزيد من الدقة والصرامة في بسط المبادئ المنهجية لتاريخ الأدب العربي . والواقع أن «حياة الآداب» عمل فريد بين أعمال طه حسين لأنها تتضمن أوفى محاولة بذلها على الإطلاق لشرح المنهج التاريخي . وهي على عيوبها مقال طه في المنهج (بالمعنى الديكارتي) ، رغم أنه عندما ألفها لم يكن يعرف ديكارت . وإنه لمن المؤسف حقا أنه تركها ناقصة ولم يشأ أو لم يتح له أن يتناولها بالتطوير والتنقيح ، وأنها أهملت وطال عليها الإهمال بحيث لم تظهر أهميتها في حياة طه وفي حياة الفكر العربي الحديث .

فلنلاحظ كيف يصوغ المشكلة الكبرى التي تواجه دراسة الأدب العربي : «لنا بناء أدبي ضخم قديم عمل الزمان على تشييده من قبل التاريخ العربي . . . غير أن بيننا وبين هذا البناء سترا صفيقا من أنقاض التاريخ قد جمعتها الحوادث بيننا وبينه فأصبحنا لا نميزه إلا بعد الجهد والعناء»[1] . والمشكلة هي إذن رفع هذه الأنقاض أو اختراق هذا الستر الصفيق حتى نصل - نحن العرب المعاصرين - إلى تراثنا . فهو ملكنا ولكنه غير متاح لنا ، ملكنا ولكنا محرومون منه . وتذكرنا استعارة «الستر الصفيق» بأن المشكلة تمس طه بصفة شخصية ، لأنه كان يشعر دوما بأن بينه وبين الأشياء حجابا ، ولأن وجود هذا الحجاب كان يعني لديه أقسى أنواع الحرمان . وهو حين يتحدث عن ذلك الستر الصفيق الذي يقف دون التراث يصوغ المشكلة كما تمسه هو نفسه وليس كما وجدها لدى نالينو أو لدى أي من أساتذته . كيف يمكن إذن

(١) «حياة الآداب» ١ .

رفع تلك الأنقاض التي ألقي بها التاريخ في الطريق إلى التراث؟ ذلك إذن هو السؤال الأساسي الذي يستوجب البحث في المنهج. فلا سبيل إلى الاتصال بالتراث إلا باكتشاف المنهج الصحيح أي المنهج التاريخي. وسوف نراه في مقالاته هذه ينتقد فئات شتى من المفكرين - قدماء ومحدثين - ولكن الهدف الأول من البحث ليس المساجلة، وإنما هو تبين الطريق الحق إلى ثقافتنا.

ومما يلفت النظر أيضا أن طه يحاول أن يشرح المنهج الصحيح على نحو منظم فيعرض الشرح في إطار خمس «مقدمات» يمكن أن نعيد صياغتها كما يلي. أولا مقدمة تمهيدية (ألف) عن جهل العرب المعاصرين بتراثهم الأدبي. ثم تتلو ذلك أربع مقدمات منها ثلاث «لازمة» ومقدمة واحدة «غير لازمة». فأما الثلاث اللازمة فهي: (باء) عن ضرورة الفصل بين الآداب وتاريخها؛ و(جيم) عن ضرورة الفصل بين تاريخ الآداب وتاريخ العلوم؛ و(دال) عن قصور منهج العلماء العرب الأولين في مجال النقد الأدبي وتاريخ الأدب. أما المقدمة غير اللازمة فهي (هاء) نموذج من النقد الأدبي على سبيل التوضيح، وموضوعه أبو نواس.

إلا أن مؤلف «حياة الآداب» لم يستطع الوفاء بهذا البرنامج الذي رسمه لنفسه. فهو لم يدرس أبا نواس على الإطلاق، وإن تعرض للعصر العباسي في مواضع متفرقة. ويلاحظ أيضا وقوع تداخل بين بعض مقدماته؛ فقد جاء معظم نقده للعلماء الأوائل - وهو موضوع المقدمة (دال) - في نطاق المقدمة (باء). يضاف إلى ذلك أن صياغة المقدمتين (باء) و(جيم) لا تعبر عن مقاصده الحقيقية. فهو لا يريد أن يفصل بين الأدب وتاريخه وإنما يريد على عكس ذلك أن يؤكد ضرورة الربط بين الطرفين بحيث تكون دراسة الأدب تاريخية في جوهرها. وهو لا يريد حقا أن يفصل كل الفصل بين تاريخ الأدب وتاريخ العلوم؛ وإنما يرى - كما سيتضح بعد قليل - ضرورة اعتماد تاريخ الأدب على تاريخ العلوم؛ أو أنه يرى - إذا شئنا الدقة - أن دراسة الأدب دراسة تاريخية تقتضي بالضرورة الاستعانة بعدد من العلوم.

ويمكننا طلبا للتبسيط أن نقول إن هذا العمل ينقسم من الوجهة المنطقية إلى

قسمين رئيسيين : قسم سلبي ينقد المؤلف فيه المذاهب القديمة والحديثة التي تنافي روح التاريخ أو روح العلم ؛ وقسم إيجابي يحاول فيه أن يثبت أن المنهج الصحيح لابد أن يكون تاريخيا وأن يكون من ثم علميا أي مرتكزا على عدد من العلوم . وفي هذا الإطار أراد المؤلف أن يوضح هاتين القضيتين بمثال محدد هو أبو نواس كما نوى أو العصر العباسي كما حدث في واقع الأمر .

وفيما يتعلق بالجانب السلبي من حجاج طه ، نلاحظ أنه في هذا الطور المتقدم من نشاطه المبكر قد أصبح يوجه نقده إلى تيارات فكرية عريضة بدلا من استهداف الأفراد (كما هو الحال في نقده لجرجي زيدان) . وهو إذن يوسع نطاق النقد بحيث يشمل النزعات غير التاريخية في التراث العربي قديمه وحديثه على السواء . بل لقد أصبح ينقد هذا التراث ذاته لافتقاره إلى الروح التاريخي . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن تفكير طه قد صار ينزع نزعة راديكالية . ففي مقدمة المذاهب التي ينقدها في نطاق الجزء السلبي من مقالته مذهب يسميه «مدرسة الآداب» ؛ وهي تسمية تشمل - فيما يقول - «أساتذتنا ومؤلفونا في الآداب» . ولنا أن نستنتج إذن أنه يستهدف اتجاها شائعا في دراسة الأدب لا يقتصر على المدارس بل يمتد أيضا إلى الحياة الثقافية بصفة عامة . ويحق لنا أن نستنتج أيضا أنه يعني حسن توفيق العدل ومن حذا حذوه من الأساتذة كما يعني جرجي زيدان . ولكن هذه المدرسة ليست إلا الهدف الأول أو المباشر ، إذ لا يلبث طه أن يوسع نطاق هجومه أو يعمقه حتى يشمل أهدافا أبعد وألصق بالأسس والجذور .

يرى طه أن أتباع مدرسة الآداب يدّعون أنهم يدرسون تاريخ الآداب ولكن حظهم من التاريخ قليل لا يتعدى القشور . فهم فيما يقول يقتصرون على «البحث العام غير المعين ولا المحدود» . ومعنى ذلك أنهم لا يبحثون عن الآداب «في مواطنها الخاصة التي نشأت فيها وتأثرت بمؤثراتها وخضعت لقوانينها» . ويرى طه أيضا أنهم «قد قيدوا أنفسهم بملاحظة الحال السياسية للخلافة الإسلامية» ، وهو ما يمكن تفسيره بأنهم يكتفون بدراسة الآداب من حيث ارتباطها بتعاقب العصور السياسية

أو نظم الحكم. ومن الواضح أن هؤلاء الدارسين إذ يقتصرون على هذا المستوى السياسي السطحي يقنعون - في رأي طه - من التاريخ بالقشور؛ وأن دراسة الأدب دراسة تاريخية حقيقية تقتضي الرجوع بالتفسير إلى مستوى أعمق من حياة المجتمع حيث يوجد الأدب في موطنه المحدد ويتعرض للمؤثرات الحقيقية، مستوى الأخلاق والتقاليد والأفكار والبيئة المادية.

ويرى طه أن دراسة آداب أمة في موطنها أو بيئتها الخاصة تعني من بين ما تعني البحث المستقصي عما أثر في هذه الآداب من المؤثرات القريبة والبعيدة. وإذا كانت المؤثرات القريبة هي المؤثرات النابعة من البيئة المعنية، فإن المؤثرات البعيدة هي المؤثرات الصادرة عن بيئات أخرى، ومنها آداب وحضارات الأمم التي تجاور الأمة موضوع الدراسة وتؤثر عليها. ويضرب لذلك مثلا بالأدب العباسي؛ فمن غير الممكن أن يفهم أو أن يدرس دراسة سليمة دون مراعاة لآداب الأمم الأخرى التي تأثر بها. وهو ينقد مدرسة الآداب من هذه الناحية لأن أتباعها لا يعنون بما للغة العربية وآدابها من علاقات بلغات الأمم الأخرى وآدابها.

ومما يأخذه طه على أتباع مدرسة الآداب أنهم يفتقرون إلى روح النقد؛ فهم يتقبلون الأخبار الموروثة على علاتها ودون تمحيص. يقول في هذا الصدد: «. . . من المعقول أن يبالغ الرواة أشد المبالغة في أخبار الشعراء والخطباء والكتاب. ثم تقبل مدرسة الآداب هذه المبالغة من غير نكير. ومن المعقول أن ينتحل الرواة من الشعر والنثر ما يضيفونه إلى بعض الشعراء والكتاب. . . وتذعن مدرسة الآداب لهذا كله من غير شك ولا تردد. ومن المعقول أن ينتحل البيت من الشعر والفصل من النثر لإثبات كلمة في اللغة ليست بثابتة. وتصدق مدرسة الآداب هذا الانتحال لأن الراوي في ظاهر أمره عدل صدوق»(١).

ويتضح من ذلك أن طه بات يدرك أن دراسة التراث دراسة تاريخية لا بد أن تقترن بروح النقد وتوخي الحذر والشك. كما يتضح أن نقد طه لمدرسة الآداب

(١) «حياة الأدب» ٥.

يقترن بالضرورة بنقده لبعض الجوانب في هذا التراث؛ وهو ما رأيناه لتونا في أقواله عن مبالغات الرواة وانتحالاتهم. وهو يوسع دائرة النقد لتشمل التاريخ القديم بما فيه من أكاذيب رسمية ولتشمل أيضا تاريخ الإسلام؛ فهو في رأيه «مملوء بالمبالغات التي هي ألصق بالقصص الخيالية منها بكتب التاريخ». وهو يرى أن الإسلام لم يكتب له تاريخ صحيح عربي حتى الآن. وحسبك - فيما يقول - أن «كتب التاريخ الإسلامي لا تعتمد إلا على الروايات [الشفهية] التي تستند إلى الذاكرة، وهي مظنة الزيادة والنقص وعرضة للضعف والنسيان[١]. وهذه نقطة أساسية سنعود إليها بعد قليل على أن ننظر الآن في بعض أقوال طه في نقد أداء العرب في مجال التاريخ.

فهو يأخذ على أئمة اللغة أنهم لم يدرسوا اللغة في نفسها دراسة تاريخية؛ وذلك لأنهم «لم ينظروا إلى الآداب نظرا علميا إلا من جهة واحدة، وهي الجهة التي تحتاج إليها العلوم اللغوية كالنحو والبيان في تكونها. فأما البحث عن أطوارها المختلفة وأشكالها المتباينة على مرور الأيام واختلاف العصور فذلك شيء لم يعرفوه ولم يأخذوا منه بنصيب»[٢]. (ويجدر أن نذكر هنا أن طه قد سبق له في «هل تسترد اللغة مجدها القديم؟» أن أعرب عن أسفه لأن أولئك الأئمة قد عكفوا على جمع اللغة وتدوينها دون أن يعنوا بدراسة أصلها والمقابلة بينها وبين غيرها من اللغات السامية ولا سيما أن كثيرا من هذه اللغات كانت لا تزال حية إلى عهدهم).

ثم يخطو المؤلف خطوة أخرى فيعزو جهل علماء العرب بتاريخ الأدب الى ضعف العلوم التاريخية لدى العرب وقلة حظهم منها. فهم - على غرار الشعوب السامية وعلى خلاف اليونانيين والرومان والأوروبيين المحدثين - لم يعرفوا من التأريخ إلا مجرد الرواية وتسجيل الحوادث. وصحيح أن طه يستدرك فيعترف بأن بعض المؤرخين العرب - مثل ابن الأثير - قد ارتقى بصناعة التاريخ شيئا ما فأخذ

(١) نفس المصدر.
(٢) «حياة الآداب» ٣.

يدرس التاريخ لاستخلاص العبرة والموعظة . بل ويلاحظ أن المسلمين قديما قد أتقنوا نقد الرواية . إلا أنه يرى رغم ذلك أن كبار المؤرخين العرب ـ مثل الطبري والمسعودي وابن خلدون ـ لم تكن تنقصهم ملكة نقد الحوادث وتعليلها وحدها بل كانت تنقصهم أيضا ملكة تدوين التاريخ ، لأنهم ـ فيما يقول ـ إنما أخذوا الحوادث من أفواه الرواة ولم يعتمدوا فيها على أوراق الحكومة وسجلات الدواوين إما لأنهم أهملوها أو عجزوا عن الوصول إليها[١] .

وذلك إذن هو الاعتراض الأساسي على التراث التاريخي العربي . فمؤلف «حياة الآداب» كان يعتقد أن التاريخ بالمعنى العلمي لابد أن يعتمد على مصدر مكتوب ، وأنه لا تاريخ حيث لا توجد كتابة . ومن الغريب أن هذا المؤلف كان ملما على نحو ما بقواعد التاريخ القائم على نقد الوثائق المكتوبة أو ما يسمى التاريخ الوثائقي . فهو يضرب مثلا ـ على سبيل الافتراض ـ برسالة دونت في عصر المأمون عن فتنة خلق القرآن ويعدد الخطوات النقدية التي ينبغي أن تطبق عليها : أولا التأكد مما إذا كانت هذه الوثيقة هي نفس النسخة التي كتبها المؤلف أو أنها نقلت عن المؤلف في نفس العصر أو تسلسلت من الأصل على مرور الأيام . فإن تكن الثانية فإن الأمر يقتضي البحث قبل كل شيء عن صحة الأصل أي عن أن هناك مؤلفا ألف الرسالة . وبعد الفراغ من هذا البحث ينبغي تصحيح نسبة الصورة المتاحة إلى نسخة المؤلف . وإن تكن الأولى فإن المؤرخ ملزم عندئذ بأن يثبت أن النسخة التي في يده هي بعينها التي كتبها المؤلف بخطه أو أملاها . وهنا يقول طه : «وكل هذه المباحث استلزمت عند الغربيين . . . نشأة علوم خاصة تتوقف عليها صحة التاريخ منها العلم الذي يعرفك أنواع المداد الذي كان يكتب به الناس في العصور المختلفة ، وكذلك أنواع الورق ومثلهما أنواع الأقلام . وليس بأقل من ذلك كله خطرا العلم بقواعد الخط وما أصابها من اختلاف على مر الدهور . . . ثم بعد ذلك كله يأتي نقد الرواية التي أتقنه المسلمون قديما . . . »[٢] .

---

(١) «حياة الآداب» ٤ .

(٢) نفس المصدر .

أما فيما يتعلق بالجانب الإيجابي من «مقدمات» طه حسين في «حياة الآداب» فقد رأينا فيما تقدم أن له في هذا المجال هدفين هما - كما عبر عنهما - الفصل بين الأدب وتاريخه وكذلك الفصل بين تاريخ الأدب وتاريخ العلوم. غير أنه كما بينا آنفا أساء التعبير عن مقاصده. فهو في حقيقة الأمر يريد الوصل بين الأدب والتاريخ بحيث تكون دراسة الأدب تاريخية. وهو يقرر هذه الصلة على نحو صريح عندما يرى ضرورة اعتماد هذه الدراسة على مجموعة من العلوم مثل السياسة والاقتصاد والاجتماع؛ وكلها فيما يرى علوم تاريخية. ويمكن القول بعبارة أخرى أن الدراسة المعنية لا تكون تاريخية حتى تربط الظواهر الأدبية بأحوال المجتمع و البيئة التي نشأت فيهما؛ وأن هذا لا يتحقق إلا بالاعتماد على التاريخ بمختلف فروعه.

أما وقد بين طه كيف تكون دراسة الأدب تاريخية، فإنه يريد أن يصل بين تاريخ الأدب وتاريخ العلوم أو إذا شئنا الدقة أن يبين كيف تكون الدراسة التاريخية للأدب علمية الطابع. وهو يرى في هذا الصدد ضرورة اعتماد هذه الدراسة على عدد من العلوم مثل دراسة اللغات السامية والفلسفة؛ فالفلسفة في رأي طه علم أو هي أم العلوم. ولكن الصبغة العلمية لا تتحقق لتاريخ الأدب على النحو الأوفى إلا باعتماده على أحد العلوم الفلسفية بالذات، وهو علم النفس. أما كيف كان ذلك، فإن الأمر في حاجة إلى شيء من الشرح على ضوء ما ورد في مستهل المقالة ٧ من «حياة الآداب».

يرى المؤلف أن جميع العلوم تتطور وفقا لنمط واحد، وذلك لأنها انبثقت جميعا عن مصدر واحد، هو العقل البشري. فقد كان الفلاسفة في العصور القديمة يدرسون الجسم من الأجسام المادية بوصفه مركبا من مادة (أو هيولى) وصورة. وعلى نفس النحو كان علماء الأدب (أو لنقل أصحاب المذهب اللغوي) يدرسون النص الأدبي بوصفه مركبا من مادة (هي الألفاظ والمعاني) وصورة (هي نظم الألفاظ والمعاني في عبارات فنية). ثم تطورت المعرفة بالمادة فلم يعد العقل يقنع بالتفسير القديم؛ بل صار يدفع بالتحليل حتى يصل إلى المكونات الخفية الدقيقة

للمادة. وقد توسل العلم في هذا بالكيمياء. وذلك هو النمط الذي لابد لدراسة الأدب أن تحتذيه. فلم يعد يكفي إصدار الأحكام على جودة اللفظ ودقة المعنى؛ وإنما ترمي الدراسة الأدبية إلى أن تعلل لم كان المعنى جيدا والأسلوب حسنا بالرجوع إلى الأسباب الخفية لذلك في نفس الأديب. وهي إذن في حاجة إلى علم النفس؛ فهو بمثابة «الكيمياء» التي تكشف عن العوامل الخفية المنتجة للأدب. إن البحث في هذا المجال لم يعد يقنع بالحكم على الكلام من حيث لفظه ومعناه وسبكه؛ بل صار يطمح إلى تحليل الكلام وتعليله بالرجوع إلى العوامل النفسية، أي كل الملكات والقوى التي تضافرت على إنتاج العمل الأدبي. فالعمل الأدبي في رأي طه «صورة ناطقة» أو «مرآة» لنفس الكاتب.

غير أن فهم أهمية علم النفس لا يكتمل حتى نضيف إلى ذلك أن تفسير الكلام بالرجوع إلى العوامل النفسية للأديب الفرد ليس إلا جزءا من تفسير أشمل أو أعمق. فطه يعتقد أن القوى والملكات النفسية للكاتب هي بدورها نتاج لعوامل خارجية أو موضوعية وأن الأديب وأعماله نتاج لمؤثرات اجتماعية (معنوية) وبيئية (مادية). وينبغي إذن تفسير العمل الأدبي على مرحلتين أو مستويين: أولا بوصفه نتاجا أو مرآة لنفس مؤلفه، و ثانيا بوصفه نتاجا أو مرآة للمجتمع أو للحياة.

وعلى ضوء هذه السببية المزدوجة يمكننا أن نفهم المكانة المركزية التي يحتلها علم النفس في «حياة الآداب». فمن الواضح الآن أن النفس هي البؤرة التي تلتقي فيها شبكة الأسباب والمسببات: فالعوامل الموضوعية، من مادية و معنوية، تعمل عملها في نفس الأديب فتشكل قواه وملكاته التي يتكون منها «مزاجه» الخاص أو شخصيته؛ ثم يؤدي هذا المزاج بدوره إلى إنتاج العمل الأدبي. ويمكننا أن نعكس الترتيب فنبدأ بهذا العمل بوصفه ثمرة لذلك المزاج الذي هو بدوره نتاج للمؤثرات الموضوعية.

ويبقى أن نضيف إلى هذه الشبكة نقطة محورية أخرى هي ما يسميه طه «النفس الاجتماعية». فهو يرى ضمنا أن الأسباب الخارجية لا تؤثر في نفس الأديب

مباشرة؛ وإنما تعمل عملها بوصفها مكونات لمزاج اجتماعي أو شخصية خاصة بالمجتمع. ومؤدى كل ذلك أن التفسير العلمي للعمل الأدبي إذ يرجع إلى مجموعة من القوى والملكات ينظر فيها بوصفها عناصر في شخصية فردية متميزة؛ وأنه إذ يفسر هذه الشخصية بوصفها نتاجا لعوامل خارجية لا بد له من أن يرى هذه العوامل من حيث هي مكونات لشخصية أو نفس اجتماعية متميزة. فإذا أردنا مثلا ـ والمثال من عندي ـ أن ندرس شعر مسلم بن الوليد، صريع الغواني، فلا بد لنا أن نفسر هذا الشعر على ضوء قوى الشاعر وملكاته بقدر ما تتضافر في تكوين شخصيته أو مزاجه ولابد أن نفسر هذا المزاج الفردي على ضوء العوامل المادية والمعنوية التي أسهمت في تكوين مزاج خاص بالمجتمع العباسي أو لنقل بعبارة أخرى على ضوء النفس الاجتماعية المركبة من تلك العوامل.

وبذلك تكتمل لدينا الصورة فيما يتعلق بمكانة علم النفس ومكانة النفس سواء أكانت فردية أم جمعية في نسق مؤلف «حياة الآداب». فقد رأينا أن دراسة الأدب لاتكون تاريخية حتى تفسر الأعمال الأدبية مستعينة بالعلوم التاريخية مثل الاقتصاد والاجتماع والسياسة. ونستطيع أن نرى الآن أن هذه الدراسة لا تكون علمية بالمعنى الدقيق للكلمة حتى ترتكز على علم النفس ـ «كيمياء» الدراسة الأدبية ـ فترى مختلف العوامل التي كشف عنها البحث التاريخي بوصفها مكونات لشخصية فردية وشخصية اجتماعية.

* * *

لقد أدى حجب طه لكتاباته المبكرة وتقاعس الباحثين عن جمعها ودراستها دراسة منظمة عندما كانت متاحة ميسرة إلى طمس معالم الفترة المبكرة من حياته ككاتب والاقتناع بأن تاريخه لا يبدأ حقا إلا بكتابه الأول عن أبي العلاء. وهو اقتناع باطل؛ وأحسب أننا بعد استعراض تلك المجموعة من المقالات المهملة نستطيع أن نطمئن إلى بطلانه وأن نزيل بصفة نهائية الضباب الذي ظل حتى اليوم يكتنف تلك الفترة وأن نتبين معالمها الرئيسية.

لقد رأينا كيف كانت تلك الفترة حافلة بالأحداث والتطورات . ومن ذلك أنه عاش تجربة التقاء الثقافتين أو تصادمهما : ثقافته التقليدية الأزهرية والثقافة العصرية الأوروبية التي تلقاها في الجامعة الأهلية . ولم يكن طالبا يكتفي بالحفظ والاستظهار ؛ فقد أقدم عندئذ على تسجيل تلك التجربة على شكل محاولة جريئة طموح لبسط قواعد المنهج التاريخي على نحو منظم وتطبيقه في دراسة الأدب العربي . وكان ذلك أخطر حدث في حياته الفكرية ؛ فقد تعلم من خلاله صنعة الكتابة وأرسى به أسس مشروع حياته العظيم .

ولقد قرر طه أن يلتمس قواعد هذا المنهج لدى أساتذته المستشرقين ؛ فهم - فيما رأى - الذين نظموا الموضوع وأضفوا عليه الصبغة التاريخية أو العلمية الحقة . أما العرب القدامى فليس ليس لهم إسهام يذكر في إنشاء هذا العلم التاريخي إلا ما كان من تزويده بمادة الدراسة . وصحيح أن أئمة اللغة قد عنوا بالدراسة العلمية للنحو والبلاغة ؛ ولكن هذه الدراسة اللغوية تخلو من البعد التاريخي . وأما العرب المحدثون مثل جرجي زيدان وأساتذة الأدب في المدارس المصرية فهم لم يعرفوا من تاريخ الأدب إلا القشور قانعين بدراسة الظواهر الأدبية من حيث اعتمادها على العوامل السياسية السطحية أي على تعاقب نظم الحكم ولم يبحثوا عن العلل العميقة في الواقع الاجتماعي . و قد لخص طه رأيه في حظ العرب من العلم بالموضوع بقوله إن «الأولين لم يعرفوه [أي تاريخ الآداب] و . . . الآخرين لم يطلبوه من مصدره ، ولم يسلكوا السبيل الواضحة إليه»[1] .

ومؤدى كل ذلك أن طه إذ يتصدى لبسط قواعد المنهج التاريخي الصحيح يدعي أنه ينقل عن المستشرقين بأمانة وحسن فهم . وهو يعرب عن دينه بصفة خاصة لأستاذه الإيطالي نالينو . غير أننا نستطيع الآن أن نقرر على وجه اليقين أن تقديره لأساتذته لا يخلو من تبسيط وإنكار للذات . وذلك أنه حتى عندما كان يقتصر على تحليل الدروس التي تلقاها عنهم وتمثلها على نحو منظم كان يدير حديثا منهجيا

(١) «حياة الآداب» ٥ .

مفصلا لا نظير له لديهم؛ وغني عن الذكر أن ليس له نظير في الأدب العربي المعاصر. فما بالك إذا كان طه لم يكتف بتمثل تلك الدروس، وإنما انتهى إلى الاستقلال عنها؟

نستطيع الآن أن نثبت بوضوح أن شرح طه للمنهج الجديد قد تطور فيما بين سنة ١٩١١ و سنة ١٩١٤، وأن هذا التطور كان من الأهمية بحيث يمكننا أن نميز بين مرحلتين رئيستين في نطاق تلك الفترة: مرحلة أولى تمثلها الكتابات التي ترجع إلى سنة ١٩١١؛ ومرحلة ثانية تمثلها الكتابات التي ترجع إلى سنة ١٩١٤. وذلك أن آراء طه قد انتقلت من مرحلة تتميز بالاعتدال إلى مرحلة أخرى تتسم بمزيد من الراديكالية والصرامة. وفي هذه المرحلة الثانية حقق استقلاله عن نالينو على نحو حاسم.

لنتذكر أولا كيف وسع طه من نطاق نقده من سنة إلى أخرى. فبينما اقتصر هجومه على جرجي زيدان في سنة ١٩١١ نراه في سنة ١٩١٤ قد وسع الجبهة على نحو مطرد: مدرسة الآداب عامة فالعلماء العرب فالروايات والمأثورات فالتراث التاريخي العربي بأكمله.

وقد اقترن هذا الجانب السلبي من فكر طه بتحول في شرحه للشروط التي ينبغي أن تتوافر في المنهج المطلوب لكي يكون تاريخيا حقا وعلميا بالمعنى الدقيق للكلمة. وذلك أن هذه الشروط ازدادت شدة من مرحلة إلى أخرى؛ وازداد نزوع طه نحو الالتزام بالصرامة في عرض آرائه. وتتجلى الشدة في مجالين رئيسيين. أولهما تصوره للواقع الاجتماعي الذي يرجع إليه في تفسير الظواهر موضوع البحث في تاريخ الأدب. ففي سنة ١٩١١ كان هذا الواقع يتكون من عوامل شتي: اجتماعية ونفسية اجتماعية واقتصادية وأخلاقية ودينية وفكرية وبيئية وما إلى ذلك. عوامل تنتمي إلى فئات مختلفة لم يعن طه بحصرها أو بتصنيفها وفقا لأي نظام أو ترتيب. وتدل عبارة «وما إلى ذلك» على أننا بإزاء قائمة مفتوحة يمكن الإضافة إليها أو الحذف منها حسبما تقضي الحاجة، أو تدل - بعبارة أخرى - على أن هذه العوامل

لا تنتظمها بنية اجتماعية محددة. وإلى هذا الحد يمكننا أن نصف مذهب طه بأنه نوع من الموضوعية (تفسير الأعمال الأدبية بالرجوع إلى عوامل موضوعية خارج نفس الأديب) أو الوضعية الفضفاضة. ويمكننا أن نقول أيضا أن طه كان إلى ذلك الحد وفيا لأستاذه الإيطالي ملتزما بحدود مذهبه. وذلك لأن نالينو لم يتجاوز حدود هذه الوضعية المعتدلة ولم يقرر أو يفترض أن العوامل المذكورة تخضع لأي حصر كامل أو نظام محكم.

ولكن سنة ١٩١٤ شهدت ظهور تصور آخر يرتبط بشكل جديد من الوضعية. ففي«حياة الآداب» يقدم طه عرضا صارما للمنهج التاريخي في دراسة الأدب، ينتهي به إلى شكل من أشكال الوضعية المتطرفة أو العلموية. وذلك أنه لا يكتفي هنا بالدعوة إلى أن تكون هذه الدراسة علمية بمعنى من المعاني؛ وإنما يقرر صراحة ما لم يقرره نالينو، وهو أنها ينبغي أن تحذو حذو العلوم الطبيعية المستقرة مثل الكيمياء. وهو لا يكتفي بأن يكون التفسير في تاريخ الأدب سببيا، بل يرى أن تفسر الظواهر الأدبية بوصفها ثمرة لشبكة محكمة أو نسق مغلق من العلاقات السببية الحتمية التي ترتكز في نهاية المطاف على التقاء مختلف العوامل الموضوعية في بؤرة واحدة هي النفس الاجتماعية. ولنقل إذن أن هذه الوضعية نسقية.

والواقع أن بوسعنا أن نرى هذا التطور مجملا على نحو ما في خطوتين هما المقدمتان (باء) و (جيم) كما وردتا في «حياة الآداب». فقد قرر طه في المقدمة الأولى ضرورة اعتماد دراسة الأدب على التاريخ وعلومه المتعددة (الاقتصاد والاجتماع والسياسة وما إلى ذلك)؛ وهذه هي الموضوعية الفضفاضة. غير أن طه خطا خطوة أخرى في المقدمة الثانية فرأى ضرورة اعتماد تلك العلوم جميعا على علم واحد هو علم النفس. وهنا تصبح الوضعية صارمة أو نسقية وتتجاوز الحدود التي توقف عندها نالينو. ومن هذا نرى أن آراء طه في تقدير دينه لنالينو تفتقر الى الدقة؛ فالوضعية الصارمة كما شرحت في «حياة الآداب» غريبة على المستشرق الإيطالي وليست مستمدة على أي حال من محاضراته في تاريخ الآداب العربية.

ولقد لاحظ عدد من الباحثين بحق أن جبرية طه التاريخية تشبه على نحو لافت للنظر مذهب الناقد الفرنسي هيبوليت تين في تفسيره لتاريخ الأدب في إطار ثلاثة محاور هي: «الجنس» و «الوسط» و «اللحظة». ولكن الذين لاحظوا تأثر طه بتين فاتهم أن يروا في ذلك علامة على استقلاله عن نالينو؛ وذلك لأنهم لم يدركوا الفارق بين الوضعية المعتدلة لدى المستشرق الإيطالي وبين الوضعية المتشددة كما طبقها الناقد الفرنسي في تاريخ الأدب وكما تابعه في ذلك طه حسين.

وهذه الوضعية الصارمة هي التي نجدها وقد صيغت صياغة أخيرة مصقولة محكمة في **تجديد إليه أبو العلاء** أو النفس الإسلامية كما كانت في مكان أبي العلاء وزمانه. والجبر في التاريخ ليس إذن إلا نسخة معممة مصقولة من السببية المزدوجة وارتكاز هذه السببية على النفس الجماعية كما رأينا في «حياة الآداب». وصحيح أن طه لا يستخدم كلمة الجبر في هذا العمل الأخير، ولكنه يتخذ الخطوات اللازمة لتكوين النسق وإحكام غلقه بحيث يكون حتميا بالفعل إن لم يكن بالاسم. ومن ذلك مثلا تعميمه للسببية واستبعاده المعجزات من مجال التاريخ[١]. بل إننا نستطيع أن نثبت أن تأثير تين قد بدأ (على نحو حيي) في حياة الآداب قبل أن يظهر (على نحو جلي) في **تجديد ذكرى أبي العلاء**[٢].

ويترتب على هذا أن الذين يؤرخون لطه حسين بداية من كتابه الأول يخطئون خطأ جسيما. فلهذا الكتاب تاريخ لا يفسر بدونه؛ وذلك أنه ليس إلا ختاما للمرحلة المبكرة من حياة طه حسين ككاتب، أو لنقل إنه كان تتويجا للبحوث المنهجية التي أجراها في مقالاته التي تناول فيها النقد وتاريخ الأدب بداية من سنة ١٩١١. وإن ما نراه في الكتاب من صقل وإحكام يوحيان ببداية النضج ليس سوى علامة من علامات الاستقرار بعد مرحلة من التجريب والاستكشاف في المقالات

---

(١) «لا تحدثني بالمعجزات وخوارق العادات؛ فتلك أمور لا يعرفها المنطق ولا التاريخ. وإنما هي خليقة أن توضع موضعها من علوم الدين»، «حياة الآداب»، ٨.

(٢) يظهر ذلك في قول طه أن «التاريخ ليس إلا مظهرا من مظاهر النفس الاجتماعية»، نفس المصدر.

المبكرة، وخاصة «حياة الآداب». فالجانب النظري من الكتاب ليس إلا تعبيرا نهائيا عن الوضعية المتشددة أوالعلموية التي تميزت بها المرحلة الثانية في تطور طه حسين المبكر والتي وفرت لها الأسباب في «حياة الآداب».

وقد ينبغي هنا أن نتوقف قليلا لنحدد بمزيد من الدقة العلاقة بين «حياة الآداب» وبين **تجديد ذكرى أبي العلاء**. فهما متقاربان من الناحية الزمنية[1]؛ وقد كانا لفترة متوازيين بمعنى أن طه ألف سلسلة المقالات ونشرها أثناء تأليفه لرسالته عن حكيم المعرة. ولكن سلسلة المقالات لها الأسبقية من الناحية الزمنية؛ فقد فرغ من نشرها قبل شهرين تقريبا من تأليفه للتمهيد النظري للرسالة؛ وهو التمهيد الذي عرض فيها نظريته في الجبر وفي التاريخ أو وضعيته النسقية[2]. ومعنى هذا أن هذا التمهيد النظري لم يؤلف إلا في اللحظة الأخيرة. وكان فيما يبدو آخر جزء ألفه طه من الرسالة - وإلا كصياغة نهائية مصقولة لوضعيته النسقية كما بسطها على نحو مفصل منظم في «حياة الآداب». ولم تكن هذه السلسلة من المقالات مجرد مسودة للتمهيد المذكور؛ بل كانت عملا أراد له طه أن يكون قائما بذاته، والدليل على ذلك أنه اختار أبا نواس مثلا توضيحيا وأنه أجاز نشر المقالات قبل تقديم الرسالة إلى الجامعة. ولكن هذا لا ينفي أنه ربما أراد أيضا أن يفيد من هذا العمل في الرسالة. فلعله أراد أن يجري في سلسلة المقالات تجربة يبسط فيها من جديد المنهج التاريخي على نحو مفصل منظم كعادته قبل أن يقدم على بيان الأسس المنهجية لرسالته. ولكن الذي حدث هو أنه - كما رأينا - تعثر في تأليف «حياة الآداب» ولم يستطع أن ينفذ خطته فيها؛ فجاءت ناقصة مجزأة. ويخيل إليّ أنه وجد نفسه عندئذ في ورطة لا يستطيع الخروج منها بسهولة؛ فكان أن ألف تمهيده المنشود على عجل واقتصر فيه - رغبة في حسن التخلص - على استخلاص بعض النتائج وصياغتها صياغة

(١) نشرت آخر حلقة من «حياة الآداب» في ٨ مارس ١٩١٤، ونوقشت رسالة طه عن أبي العلاء في مايو ١٩١٤.

(٢) من الثابت أن طه فرغ من تأليف هذا التمهيد في ١٠ أبريل ١٩١٤.

نهائية دون خوض في المقدمات والتفاصيل. فإذا كان التمهيد يبهرنا بأسلوبه المحكم وما فيها من علامات النضج وبوادر الأستاذية، فما ذلك إلا لأنه أخفى أوجه النقص والثغرات التي شابت سلسلة المقالات.

أما الجانب الآخر الذي يظهر فيه تشدد طه في المرحلة الثانية من الفترة المبكرة فهو افتراضه أن التاريخ أصبح علما دقيقا له أصول وقواعد وأنه يقتصر على الوثائق المكتوبة. فقد رأينا طه في سنة ١٩١١ ينتقد جرجي زيدان لأنه يريد قصر تاريخ الآداب على العصور التي عرفت الكتابة أو التدوين، ويعرب عن اعتقاده أن من الممكن بل ومن الواجب أن يتسع نطاق هذا العلم بحيث يشمل عصر ما قبل الكتابة مستعينا في ذلك بالاستنتاج والاستنباط وعلم اللغة المقارن(١). فإذا ما كانت سنة ١٩١٤ وجدناه يتبنى (في صمت) موقف جرجي زيدان فيفرق تفرقة حاسمة بين ماقبل التاريخ وهو العصور التي لم تعرف الكتابة وعصر التاريخ الذي اقترن بظهورها(٢)؛ ويرى على نحو لا لبس فيه أن التاريخ من حيث هو علم لا يقنع بالروايات الشفوية. فهو ينقد كبار المؤرخين العرب لاعتمادهم على هذه الروايات، وهي الروايات التي تعتمد على الذاكرة وتتعرض للنسيان والمبالغة. كما رأيناه يعدد الخطوات التي ينبغي اتخاذها في نقد الوثائق.

وهنا أيضا نلاحظ أن طه عندما حصر التاريخ في ذلك النطاق الضيق قد تجاوز مرة أخرى دروس نالينو. فلسنا نجد في محاضرات المستشرق الإيطالي أي ذكر للتاريخ الوثائقي، أو ما يدل ولو ضمنا على أنه كان يعتقد أن التاريخ يقتصر على دراسة الوثائق المكتوبة أو العصور التي عرفت فيها الكتابة. كما نلاحظ أن طه عندما تخطى نالينو على هذا النحو قد اعتنق شكلا آخر من أشكال الوضعية. فما التاريخ الوثائقي أو العلمي إلا التاريخ بمعناه الوضعي كما قعده المؤرخان

(١) انظر «نقد صاحب الهلال» ٢.

(٢) «لنا بناء أدبي ضخم قديم قد عمل الزمان على تشييده من قبل التاريخ العربي، أي منذ كانت الأمة العربية في جاهليتها أمية بدوية لا تخط ولا تدون». «حياة الآداب» ١.

الفرنسيان شارل لانجلوا وشارل سينوبوس في كتابهما الشهير **مدخل إلى الدراسات التاريخية**(١).

ولئن كان بعض الباحثين قد تنبه إلى تأثر طه بتين في الفترة المبكرة، فإن أحدا لم يتنبه من قبل إلى أنه كان ملما بأطراف من التاريخ الوثائقي أو الوضعي وأنه كان متأثرا بلانجلوا وسينوبوس. بل إن من الباحثين من ينكر ذلك ويعتقد أن طه لم يعرف التاريخ الوضعي إلا عندما ذهب إلى السوربون(٢). ولكن «حياة الآداب» تقدم لنا دليلا قاطعا على بطلان هذا الرأي. وذلك أن بعض أقواله توحي بأنه كان على وعي بأفكار هذين المؤلفين وبدورهما في البحوث المنهجية التاريخية. ومن ذلك قوله: «. . . إن هذا الفن (أي التاريخ) قد أصبح الآن صناعة ذات قواعد وأصول أشبه بصناعة المنطق والفنون النظرية»(٣). يضاف إلى ذلك أن أقوال طه التي مرت بنا فيما يتعلق بنقد النسخ ونقد الرواية ليست إلا تلخيصا لأقوال لانجلوا وسينوبوس في «نقد التصحيح» و«نقد المصدر» في كتابهما المذكور. ومن الممكن أيضا أن نرد ما يقوله طه عن العلوم الخاصة إلى ما جاء في نفس الكتاب عن العلوم المساعدة (للتاريخ).

وجدير بنا أن نسلط الأضواء على وضعية طه المبكرة؛ فهي لم تنل حتى الآن حقها من الاهتمام. فقد جرت العادة بين الباحثين على عرض آراء طه بالاستناد إلى مفاهيم أدبية صرفة مثل «الموضوعية» و«المرآة» (القول بأن الأدب يصور أو يعكس الواقع)، وبالإشارة إلى مذاهب أدبية: تين، برونتيير، سانت بيف وما إلى ذلك. فإذا أشاروا إلى الفلسفة الوضعية كانت الإشارة عابرة. وحقيقة الأمر أن التوقف عند تلك المفاهيم والمذاهب لا يفي بتفسير طه. فما علمويته وموضوعيته وجبريته

---

(١) انظر Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (Paris 1898) ترجمه إلى العربية عبدالرحمن بدوي في إطار كتابه: **النقد التاريخي**، ط ٣ (الكويت ١٩٧٧).

(٢) انظر عمر مقداد الجمني، المرجع السابق، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣) «حياة الآداب» ٣.

وتأثره بتين أو غيره ورأيه في أن الأدب مرآة إلا وجوه متعددة لوضعيته في المرحلة الثانية من تطوره المبكر. ولقد أشرنا فيما تقدم إلى أن جبرية طه مستقاة من مصادر شتى بعضها إسلامي وبعضها غربي، بما في ذلك تين. غير أننا نبهنا إلى أن تعدد هذه المصادر لا ينبغي أن ينسينا أن تأثير تين هو التأثير الغالب. وينبغي أن نضيف هنا أن علاقة طه حسين بتين لا ينبغي أن تنسينا أنها في أساسها ارتباط بالوضعية. وذلك أن نظرية تين في تفسير الظواهر الأدبية بالرجوع إلى نسق من العلاقات الموضوعية الحتمية ليست إلا تطبيقا للوضعية في مجال الدراسة الأدبية وليست إلا محاولة لإخضاع هذه الظواهر للتفسير السببي والقوانين الضرورية على غرار العلوم الطبيعية المتقدمة. وشبيه بذلك ما ينبغي أن يقال بشأن المذاهب الأدبية المذكورة أعلاه؛ فهي ليست سوى تطبيقات أدبية للفلسفة الوضعية كما أسسها أوجست كونت. وذلك ما أوضحه طه نفسه في مرحلة متقدمة من تطوره[(١)].

كما ينبغي أن نذكر بأن تأثر طه بتين ليس بالظاهرة العابرة أو المفردة؛ فقد كان جزءا من ظاهرة عامة متعددة الجوانب، هي اعتناق طه عن وعي للوضعية المتشددة واستقلاله من ثم عن نالينو. فلقد لاحظنا أيضا تأثره بجانب آخر من التراث الوضعي هو التاريخ الوثائقي أو العلمي. بل يبدو أن طه في سعيه إلى الاستقلال عن أستاذه الإيطالي والتماسه لمصادر الوضعية الفرنسية قد قرر أن يمضي في الشوط حتى نهايته فيرتد بوضعيته بجانبيها ـ النسقي والوثائقي ـ إلى أساسها لدى أوجست كونت. فلعلنا نذكر كيف حاول طه أن يوضح لماذا كان ينبغي لدراسة تاريخ الأدب أن ترتكز على علم النفس. لقد رأى هنالك أنه لما كانت العلوم ترجع جميعها إلى مصدر واحد هو عقل الإنسان، فإنها كان لا بد أن تتطور على نسق واحد. كما رأى بناء على ذلك أن دراسة الأدب ينبغي أن تحتذي في تطورها تطور دراسة المادة؛

(١) «فأما الفلسفة فقد أسرع بها أوجست كومت إلى هذه الصبغة العلمية الوضعية المعروفة. وأما التاريخ فقد أسرع به أصحابه إلى نحو من الفلسفة أول الأمر، ثم إلى نحو من العلم آخر الأمر. . . وأما الأدب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة (أي سانت بوف وتين وبرونتيير) . . . إلى هذه الصبغة العلمية التي حاولوا أن يصبغوه بها». **في الأدب الجاهلي**، في **المجموعة**، المجلد ٥ (بيروت ١٩٧٣) ص ٤٨.

فتتخذ من علم النفس «كيمياءها» التي تمكنها من التغلغل في أعماق الظاهرة موضوع البحث. ولكن هذه المحاولة التي يكشف فيها طه عن المقدمات الأساسية لمشروعه الأدبي تدل على رجوعه إلى أسس الوضعية كما أرساها أوجست كونت مؤسس المذهب. وذلك أن أقوال طه في هذا الصدد تستلهم قانون الأطوار الثلاث كما وضعه الفيلسوف الفرنسي وتردد على نحو مبسط قضيتين أساسيتين في هذا القانون، وهما أولا أن كل أشكال المعرفة تتطور على غرار واحد لأنها تنبع من نفس المصدر أي العقل البشري؛ وثانيا أن جميع العلوم تنتهي في تطورها إلى المرحلة الوضعية: مرحلة المشاهدة واستخلاص القوانين. وذلك ما حدث في حالة العلوم الطبيعية؛ وسوف تحذو حذوها العلوم التي تتناول الإنسان.

* * *

لقد أدى كشف النقاب عن المقالات المبكرة وتحليلها إلى حقيقة أساسية في تكوين طه حسين، وهي أن تفكيره في مجال تاريخ الأدب والتاريخ كان يقوم على أسس وضعية. ففي البداية أو مرحلة التمثل كان وضعيا على طريقة نالينو؛ ولكنه في مرحلة تالية من الاستقلال صار يعتنق نوعا صارما يتجاوز الحدود التي توقف عندها المستشرق الإيطالي. ولكن إدراك هذه الحقيقة واكتشاف وضعية طه في تعدد جوانبها يفتح الباب على مصراعيه لإعادة النظر في تطوره والبحث المتعمق في المؤثرات التي تعرض لها. فمن السهل الآن أن نرى بوضوح أنه عندما تجاوز في المرحلة الثانية من الفترة المبكرة حدود الوضعية المعتدلة كما وجدها في نالينو واعتنق الوضعية النسقية تمكن من الاتصال المباشر بفرنسا أو لنقل على وجه الدقة بالمصادر الأصلية للوضعية في فرنسا. ولقد كان فرنسي الهوى والمذهب قبل أن يذهب إلى فرنسا.

ولكن كيف استطاع طه حسين وهو لما يزل طالبا في مصر أن يطلع مباشرة على مصادر الوضعية الفرنسية؟ لقد أثارت أوجه الشبه المتعددة بين المقدمات النظرية لدى

طه حسين ونظيراتها لدى تين حيرة الباحثين[1]. فمن المؤكد أن طه لم يطلع على آراء تين في محاضرات نالينو، لأن هذه المحاضرات لا تتضمن أي إشارات صريحة أو ضمنية إلى تين. فإذا أضفنا إلى ذلك أن طه لم يكن حينذاك يعرف الفرنسية بما يكفي للاطلاع على تين في نصه الأصلي وأن المفكر الفرنسي لم يكن مترجما إلى العربية بل ولم يكن - فيما يبدو - مشروحا بها على أي نحو واف، أصبحت المشكلة معضلة. ويزداد الأمر تعقيدا إذا أثرنا السؤال عن المصادر التي استقى منها طه معرفته بأطراف من التاريخ الوضعي لدى لانجلوا وسينوبوس اللذين لا يوجد لهما ذكر في محاضرات المستشرقين التي وصلت إلينا ولا يبدو أنهما كانا معروفين بالعربية[2].

هنا ينبغي أن نتذكر أن طه لم يكن يستقي كل معلوماته من مصادر مكتوبة، وأنه كان يعتمد إلى حد ما على مناقشاته مع أساتذته خارج قاعة الدرس. ولنا أن نرجح إذن أنه استقى معلوماته من مثل هذه المناقشات مع أستاذ أو أكثر من أساتذته. ولكن معنى ذلك أننا قد لا يتاح لنا إطلاقا أن نعرف على وجه اليقين كيف انتقلت آراء تين ولانجلوا وسينوبوس. ولكن لنترك هذا البحث المحير الشيق ولننصرف إلى ما هو أهم، وهو أن طه - أيا ما كانت المصادر التي استقى منها وضعيته المتشددة كما طورها في «حياة الآداب» وصاغها بإحكام في تجديد ذكرى أبي العلاء - تجاوز مذهب نالينو وعقد لنفسه صلات وثيقة مع الوضعية الفرنسية قبل أن تطأ قدماه أرض فرنسا.

فإذا سلمنا بذلك أصبح في إمكاننا أن نثبت نتيجة أخرى أهم وأبعد مدى؛ وهي أن فهمنا لتطور طه في المرحلة المبكرة أمر لا غنى عنه لفهم تطوره في فرنسا بل وفيما تلا ذلك من مراحل. وذلك أن قصة تطور طه هي أساسا قصة تطور موقفه من

---

(١) لقد بينت في كتابي السالف الذكر عن تعليم طه حسين أن التقارب بين نصي الكاتبين وثيق بحيث تكاد بعض أقوال طه حسين في التمهيد النظري لـ تجديد **ذكرى أبي العلاء** أن تكون ترجمة تقريبية أو بسطا لعبارات تين في مقدمة كتابه عن تاريخ الأدب الإنجليزي ومقدمته لكتابه عن فلسفة الفن.

(٢) أما فيما يتعلق بمعرفة طه بآراء أوجست كونت فيبدو أن المشكلة أسهل حلا. فلعله استقى هذه المعرفة من لطفي السيد.

الوضعية التي توصل إليها في مصر. فلقد كانت تلك الوضعية الصارمة التي تكونت في مصر هي النواة الصلبة التي قام عليها أو تفرع عنها أو دار حولها كل فكره التاريخي. فهو عندما ذهب إلى السوربون وجد الوضعية في انتظاره: كانت هي المذهب السائد في جامعة باريس وفي الحياة الجامعية الفرنسية بصفة عامة. كما وجد أعلام الوضعية لذلك العصر يدرسون له؛ ومن بينهم بصفة خاصة شارل سينوبوس أستاذ التاريخ الحديث وإميل دوركايم أستاذ الاجتماع. إلا أن الفكر الوضعي كما وجده طه في السوربون كان بطبيعة الحال وبمقتضى التطور أكثر تقدما وأشد تعقيدا وأقل تجانسا من وضعيته القطعية الساذجة. ولقد أتيح له أن يتعلم الكثير في السوربون. ولكن كان من بين الدروس التي تعلمها درس أساسي مفاده أن يهدهد من غلواء شبابه ونزعته العلمية المتطرفة - والبالية على أي حال. ومن ثم بدأ يتناول وضعيته المبكرة بالتنقيح والتعديل والنقد الصامت حينا والناطق أحيانا أخرى. وقد استمرت عملية النقد الذاتي طيلة حياته واتخذت أشكالا عدة تتفاوت بين اللين والشدة، ولكن دون أن تنتهي قط إلى نتيجة حاسمة. فقد بدا طه حسين أحيانا وكأنه نقض وضعيته الأولى ونفض يده منها، ولكنها كانت تعود إلى الظهور ولو على شكل أصداء خافتة. ولقد كان هناك تطور إذن، وكانت محصلة التطور هو تحلل الوضعية الصارمة وتفككها ولكن دون أن يؤدي ذلك إلى زوالها تماما.

ومعنى هذا في نهاية المطاف أن طه ظل طوال حياته مشغولا على نحو أو آخر بكتاباته الأولى التي تكونت فيها تلك النواة الصلبة. صحيح أنه حجب هذه الكتابات عن الناس وأراد لهم أن ينسوها؛ ولكنه ما فتئ يعود إليها أو تعود إليه في غفلة من الآخرين. وسبب ذلك أنها رغم طابعها التجريبي أو بسببه كانت تأسيسية؛ فقد أرسيت فيها القواعد المنهجية لدراسة تاريخ الأدب وبذرت فيها بذور فكرية خصبة استخدمها طه وطورها فيما بعد وانطوت على مشكلات ومفارقات تكشفت في السنين التالية وصارت تطالبه بحلول. ولننظر في بعض الأمثلة التي تبين كيف كان كثير من مشروعات طه في فترة نضجه امتدادات بمعنى أو آخر لبداياته في الفترة المبكرة.

ولنبدأ بقضية الشك في صحة الشعر الجاهلي. لقد بدأت القصة في واقع الأمر عندما أعرب طه في سنة ١٩١١ عن دهشته لأن النقوش التي وجدت على الآثار المكتشفة في شبه الجزيرة العربية مباينة من حيث لغتها و محتواها للشعر الجاهلي(١). لم يتجاوز الأمر حينذاك التعبير عن الدهشة لأن ما يسمى بالشعر الجاهلي لا يطابق شكلا ولا مضمونا ما نعرفه على وجه اليقين عن الأحوال السائدة في العصر الجاهلي. فإذا كانت سنة ١٩١٤ وجدنا طه ينتقد أصحاب مدرسة الآداب لأنهم يتهاونون مع انتحالات الرواة وما يضعونه من أخبار. والأخطر من ذلك ما رأى حينذاك من أن الجاهلية تنتمي إلى عصر ما قبل التاريخ لأن الكتابة لم تكن معروفة فيها وأن التاريخ بالمعنى العلمي يقتصر على الوثائق المكتوبة.

ذلك ما كان في المرحلة المبكرة. فلما سافر طه إلى فرنسا ودرس لفترة تقرب من العام في جامعة مونبلييه عاد إلى مصر ليقيم فيها بضعة شهور قبل أن يشد الرحال إلى باريس. وفي غضون تلك الفترة القصيرة نشر «حياة الخنساء»؛ فكانت حلقة أخرى في قضية الشعر الجاهلي وتطويرا لما رآه في «حياة الآداب». فهو في الحلقة الجديدة ينكر أن يكون للخنساء أو غيرها من شعراء الجاهلية شخصية تاريخية لأنهم ينتمون جميعا لعصر ما قبل التاريخ؛ ويرى أن الخنساء شخصية خرافية لأن أخبارها لم تدون إلا بعد ظهور الإسلام بفترة طويلة. كان ذلك في سنة ١٩١٥، أي قبل صدور كتاب في الشعر الجاهلي بأحد عشر عاما تقريبا. وقد وقعت في تلك الفجوة تطورات أخرى لن أتطرق لها هنا. ولكن يكفي هذا القدر من القصة لكي ندرك أن طه عندما ألف «حياة الخنساء» صار قاب قوسين أو أدنى من تعميم شكه بحيث يشمل على الشعر الجاهلي ذاته، وهو الشعر الذي لم يدون في عصره وأصبح التحقق من صحته أمرا مستحيلا وفقا لمنطق طه حسين. فقد كان يكفيه أن يخطو خطوة واحدة ليقول إن ذلك الشعر «خرافي» مثله مثل شخصيات الشعراء الذين ينسب إليهم.

فإذا أراد الباحث المنصف أن يفهم حق الفهم وينقد حق النقد شك طه حسين في

---

(١) انظر «في نقد صاحب **الهلال**» ٢.

صحة الشعر الجاهلي، كما انتهي إليه في كتابه «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦)، كان عليه أن يرجع إلى بداية القصة في سنة ١٩١١، وأن يتابع سائر حلقاتها عبر السنين[١].

كلا وليس يمكننا أن نفهم لماذا اختار طه ابن خلدون موضوعا لرسالة الدكتوراه الثانية التي أعدها في باريس ولا أن نستوعب الآراء التي وردت فيها إذا كنا نجهل موقفه من المؤرخ العربي الكبير في الكتابات المبكرة. إذ تدل هذه الكتابات على أنه كان وثيق الصلة بابن خلدون مطلعا حسن الاطلاع على **المقدمة** التي يصفها في «حياة الأدب» بأنها «جميلة»[٢]. بل إن من الواضح أنه يحاكي ابن خلدون فيحاول أن يبسط مبادئ تاريخ الأدب بوصفه علما في سلسلة من «المقدمات»؛ تماما كما حاول ابن خلدون تأسيس التاريخ كعلم قائم بذاته في مقدمات خاصة به. ولكن لندع جانبا هذه الأمور الظاهرة. فما كان لطه أو لغيره أن يكتب في المنهج التاريخي وتطبيقه في دراسة المجتمع العربي دون أن يكون متأثرا في عمق آرائه بابن خلدون. وهنا تظهر مشكلة أو مفارقة ضخمة بالنسبة لطه. وذلك أنه بينما كان يتكئ على **المقدمة** رأى وهو الوضعي الذي يؤمن بالتاريخ الوثائقي أن ابن خلدون لم يكن من التاريخ العلمي في شيء لأنه مثل غيره من المؤرخين العرب قد اعتمد على الأخبار الشفوية.

ثم ذهب طه إلى السوربون ليدرس التاريخ. فلماذا اختار ابن خلدون دون غيره موضوعا لرسالته؟ لا سبيل إلى تقديم إجابة سليمة إذا كنا نجهل «حياة الآداب». والإجابة السليمة هي أن طه أراد في رسالته الباريسية أن يستأنف الحديث الذي بدأه في القاهرة عن ابن خلدون، وأن يعيد فتح الموضوع على ضوء إتقانه للوضعية في السوربون ـ معقل الوضعية، أو لنقل معقل علم الاجتماع والتاريخ اللذين بلغا ـ وفقا لأنصارهما على الأقل ـ مرتبة العلوم. وبعبارة أخرى نقول إن طه أراد في

(١) انظر مقالتي «مسار طه حسين من الدهشة إلى الشك»، **الهلال**، أغسطس ١٩٩٩، ص ٨٠-٨٨.
(٢) «حياة الآداب» ٣.

رسالته الباريسية أن يتحقق من حظ ابن خلدون من الصبغة العلمية على ضوء معرفته المتقنة بعلم الاجتماع كما قعده دوركايم وبالتاريخ كما قعده لانجلوا وسينوبوس. وقد انتهى بحث طه إلى نتيجة مؤداها أن مؤلف **المقدمة** لم يكن مؤسسا للتاريخ ولا للاجتماع من حيث هما علمان؛ بل كان فيلسوفا للتاريخ وللاجتماع . ومثل هذا الحكم الذي يقوم على التفرقة الحاسمة بين الفلسفة أو الميتافيزيقا من ناحية وبين العلم من ناحية أخرى لا يصدر إلا عن وضعي. وهو على أي حال امتداد لما رآه طه في «حياة الآداب».

وعندما شرع طه بعد عودته إلى مصر بوقت قصير (ثلاث سنوات تقريبا) في تأليف سلسلة المقالات التي كانت النواة الأولى لكتابه الضخم **حديث الأربعاء**، بدأ حديثه عن «القدماء والمحدثون»، وهو الحديث الذي استهله بعجالة سريعة عن العصر الأموي تفرغ بعدها للعصر العباسي واختار أبا نواس ممثلا له. أفلا يدل ذلك على أنه أراد عندئذ أن يستأنف الحديث من حيث انقطع في «هل تسترد اللغة مجدها القديم؟» وفي «حياة الآداب»؟

و أليس من الواضح أن في كتاب طه عن الفتنة الكبرى بجزئيه (١٩٤٧ و ١٩٥٣ على التوالي) عودة إلى تلك الفقرة التي خصصها للموضوع في «هل تسترد اللغة مجدها القديم؟»؟

كل هذه التطورات وكثير غيرها مما وقع في حياة طه ككاتب ناضج لا يمكن أن يفهم حقا ناهيك عن أن يلاحظ أصلا دون معرفة بالمقالات المبكرة. ومن المؤكد أن القارئ اليقظ لم يفته أن يرى أن كثيرا من مواقف طه حسين الراديكالية التي اشتهر بها في مرحلة نضجه قد تكونت في الكتابات المبكرة. ومن ذلك دعوته إلى الفصل بين الدين والعلم وتحرير الدراسة الأدبية والتاريخية من سيطرة الدين ودراسة القرآن في سياقه التاريخي والوقوف موقف الشك من الأخبار المأثورة وروايات الرواة.

ولقد تعرض تفكير طه لتغيرات كثيرة وانقلابات متعددة منذ انتهى إلى آرائه الراديكالية وكون تلك النواة الوضعية الصلبة في المرحلة المبكرة من حياته ككاتب.

ولكنه ظل يعود إلى تلك الكتابات على نحو أو آخر . وبهذا المعنى ظل وفيا لنفسه رغم تحولاته . فإذا أردنا أن نثني عليه قلنا إنه استطاع كغيره من أهل النبوغ المبكر أن يكتشف ذاته في مطلع شبابه . ويبدو أنه أدرك عندئذ أنه وهو المعتمد بغيره لا يستطيع أن يبدد شيئا مما حصل أو أنجز . ولقد ساعده على إتقان هذا الفن البديع - فن الاقتصاد في الطاقة - ذاكرة خارقة .

الباب الأول

بين الأزهر والجامعة

الأزهر وتعليم الدين (١)(*)

لم تزل مصر منذ عرفها التاريخ قيّمة على دينها حريصة على علومه تخرج لأهله الأحبار والعلماء. فهي منذ العهد القديم كهف الدين الذي يأوي إليه ومعقله الذي يعتصم به. فقد كانت مدينة الشمس قبل تاريخ المسيح بعشرات القرون مصدر الديانة الوثنية؛ إذ استحال الدين القديم في مدرستها من حال إلى حال. فبعد أن كان مقصورا على الحياة العامة في نفوس الناس وقلوبهم لا يكتب في سفر ولايسطر في صحيفة أصبح وله حياة علمية وألفت فيه الكتب والرسائل. وذهب الكهنة مذاهب مختلفة في جمع الآلهة وتفريقهم وفي مزجهم ثلاثة ثلاثة ليتكون منهم التثليث. ثم يتكون من هذه التثليثات مجموعة أخرى تتألف من تسعة آلهة هم الذين اشتركوا في إيجاد العالم وتسخيره للإنسان. وكذلك كان يصنع أهل المذهب القمري. ولعباد الشمس والقمر في مصر فلسفة وحكمة في صناعتهم هذه تحدثنا بها الآثار ويذكرها لنا المؤرخون من اليونان وغيرهم. ولما جاء المسيح وانتحلت مصر مذهب النصرانية كان لمدرسة الإسكندرية أثر كبير في جعل هذا المذهب مذهبا علميا تقام عليه الأدلة والبراهين المستنبطة من حكمة اليونان وفلسفتهم. وعلى هذا النحو كان شأن مصر بعد أن رضيت الإسلام دينا. فقد قام فيها الأزهر الشريف مقام مدينة الشمس للوثنية ومدرسة الإسكندرية لديانة المسيح. إلا أن هناك فروقا بين الأزهر وبين هاتين المدرستين لا نجد موضعا لتفصيلها الآن. وجملة القول أننا

(*) نشرت في الجريدة، ٢٣/ ١٠/ ١٩١٢ بوصفها المقالة الثانية من سلسلة من أربع حلقات عنوانها الرئيسي هو «فلسفة الشباب».

نجد مصر من أول عهدها بالتاريخ ذات أثر واضح في إمداد الأديان بالحياة العلمية. كأن أهلها لا يكفيهم أن يكونوا أهل شريعة ودين، بل يأبون [إلا] أن يكون لهم في حياة الدين العلمية أثر ظاهر، وأن تكون بلادهم معهدا لعلوم الدين ينتجعه الغرباء وأهل الآفاق. وتلك مزية قلما اجتمعت لقطر من الأقطار. كما أنى لا أريد أن أبين الآن مكانها من النفع لمصر أو الإضرار بها. ولكنى أريد أن أقول إذا كانت مصر لاتستطيع أن تعيش من غير أن تكون ذات رئاسة في الدين وعلومه، فلا بد من أن نعنى كل العناية بأمر الحياة العلمية فيها للدين حتى تكون رئاستها فيه معقولة وتفوقها على غيرها محتملا.

ليس الأزهر الشريف كغيره من المدارس لما بينا من جلالة خطره بالقياس إلى أنه أثر تاريخى وحلقة ثالثة من حلقات المدارس الدينية في العالم. فخليق بالتعليم الديني فيه أن يكون راقيا مهذبا لأمرين. الأول أن تتأتى له المحافظة على منزلته التاريخية. الثاني: أن يؤدى إلى الدين حقه الذي أخذ نفسه به وراضها على التزامه والحرص عليه.

يدرس الدين في المدارس المصرية لا لتخرج هذه المدارس علماء في الدين، بل ليكون في نفس تلاميذها شيء من حقيقته سواء أثر هذا الشيء في أعمالهم وأخلاقهم أم لم يؤثر. أما الأزهر الشريف فإنما يدرس الدين ليخرج للأمة الإسلامية الأئمة والهداة والأحبار وأهل العلم بمعاني القرآن الكريم والسنة المطهرة وذوى البصر بالأدلة والبراهين القادرين على حماية الدين من خصومه وحياطته من الشبه التي تورد عليه البالغين من حسن السيرة وكرم الخلق ومن طهارة القلب وصلاح النفس ومن الحرص على طاعة الله والرغبة في مرضاته والصد عن معصيته والفرار من سخطه منزلة تجعلهم مكان القدوة الصالحة والأسوة الحسنة وتضعهم موضع الشمس المضيئة للأبصار المحيية للنفوس المنعشة للأجسام. فلنبحث عن طريقة الدرس في هذا المعهد الشريف لنرى أتوصل إلى هذا الغرض أم تقصر عن الإيصال إليه. ينبغي أن نصحب الطفل منذ أن يخرج من المكتب مستظهرا القرآن

الكريم ويدخل الأزهر دارسا لعلوم الدين حتى يشهد له فريق من كبار العلماء بأنه أصبح عالما نابغا وأستاذا مبرزا يحق له أن يجلس للإرشاد والتعليم. ولقد صحبت هذا الطفل منذ دخل الأزهر فإذا هو قد بدأ عمله بالجلوس في حلقة أستاذ يدرس له الفقه على أي مذهب من المذاهب الأربعة. ولكن صاحبي كان حنفي المذهب؛ فأخذ في درس مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وكان أول ما درس من ذلك أحكام الوضوء وأنواع المياه التي تصلح للتطهير. فإذا قصة جميلة وطرفة لا بأس بها، وهي أن الأنهار العذبة ولا سيما النيل ودجلة والفرات وسيحون وجيجون (وهي أفضل أنهار الدنيا) إنما يأتي إليها الماء من بحر زاخر تحت العرش ماؤه أصفي من اللبن وأبرد من الثلج وأحلى من العسل.

قالوا: ويسقط الماء من هذا البحر الزاخر قطعا كالجبال الشامخة فتتلقاه غرابيل من السحاب. فإذا عصفت بها الريح نسفت هذه الجبال المائية فنزلت إلى الأرض قطرات صغيرة كأقدار ما في تلك الغرابيل من خروق. قالوا: وقد وكل الله سبحانه بهذا السحاب ملكا يسوقه برفق مرة وبعنف أخرى فيسمع له صوت هو الذي نسميه الرعد وبذلك سماه الله سبحانه وتعالى حين قال: «ويسبح الرعد بحمده». وعلى هذا النحو أخذ صاحبي يدرس الفقه في كتبه الأولى متنقلا من خرافة إلى حقيقة ومن حقيقة إلى أعجوبة. ولم يكن هذا شأنه في الفقه فقط بل كذلك درس النحو وغيره من العلوم الأولى. ولم تأت عليه سن التمييز إلا وقد حفظ في ذاكرته كثيرا من صور هذه الخرافات والأباطيل. وأعجب من هذا أنه في سنه الصغيرة قد عنى طائعا أو كارها بدرس العلوم العقلية وفيها التوحيد وآراء المتكلمين. وهو علم في الأزهر لم يخلص للفلسفة ولا للدين ولا للأوهام. بل أخذ من كل بطرف وضرب فيه بسهم. فأول ما يصادف من ذلك أن **عقيدة** السنوسي[1] التي يدرسها طفلا

---

(١) السنوسي هو الفقيه التلمساني محمد بن يوسف السنوسي. كان له كتابان يدرسان في الأزهر هما: **عقيدة أهل التوحيد أو أم البراهين الكبرى و العقيدة الصغرى أو أم البراهين الصغرى**. والأرجح أن طه حسين يشير إلى الكتاب الثاني.

ويؤدى الامتحان فيها كهلا وبها ينال الشهادة في علم الكلام يدرسها الخليل إبراهيم ـ صلوات الله عليه ـ لأطفال المسلمين في الجنة. فإذا تعمق في الفن صادف كثيرا من كرامات الأولياء وأعاجيبهم ومن تصرفهم في الكون وتقسيمهم على الناس نصيبهم من الخير والشر. ومن العجيب أنه بينما يدرس البراهين الفلسفية على وجود الله يصادف فنونا من الهزل مضحكة فيقال له أن المطالب السبعة (الفلسفية) التي يتوقف عليها إثبات الصانع قد بلغت من شرف المنزلة وجلالة الخطر أن من حفظها أقفل بكل مطلب منها بابا من أبواب جهنم. وإذا كانت أبواب جهنم سبعة وهذه المطالب سبعة فلا جرم كان من حفظ هذه المطالب بريئا من نار جهنم قد أقفل أبوابها دونه.

وعلى الجملة رأيت دراسة صاحبي في السنين الأولى خليطا من الحق والباطل ومن الصواب والخطأ، أي أنها مزاج يستحيل أن يصلح معه عقل أو تطهر معه نفس من الأوهام والأباطيل. لم يكن لي في الحقيقة إلا نفسي. فأنا الذي درست هذا الدرس وبلوت مرارته واصطليت حره. وكنت أرى مره حلوا ولظاه بردا منتظرا آخر الكأس لعلم أحلى من أولها. وذلك ما سأشرحه في الفصل الآتي وأتبعه بالنتائج العملية لهذا النوع من التعليم إن شاء الله. ولكن لا بد من ملاحظة موجزة نبسطها قبل أن نختم هذه الكلمة، وهي أن الدرس الذي درسته والتعليم الذي تعلمته هو الدرس الذي يدرسه ويتعلمه غيري الآن بكره النظام الجديد[1] لأن الكتب بعينها لم تتغير ولم يدخلها الإصلاح. فمن اليسير على أن أتخذ حياتي في الأزهر مثالا[2] أستنتج منه النتائج التي أريد أن أبسطها بعد من غير أن أخاف اختلاف الحال أو تبدل الأطوار.

---

(١) «بكره النظام الجديد» أي برغم النظام الجديد. والنظام المقصود هو النظام الذي وضعه الشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر، كما تجسد في قانون الجامع الأزهر لسنة ١٣١٤ هـ/ ١٨٩٦ م. انظر عبدالمتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح في الأزهر** (القاهرة، بدون تاريخ)، ص٥٨. وطه حسين يشير إلى هذا النظام مرة أخرى فيما يلي في «هل تسترد اللغة مجدها القديم؟».

(٢) في الأصل: «مقالا».

الأزهر وتعليم الدين (٢)

للأزهر الشريف خصلتان في تعليم الدين هو فيهما فذ منفرد وبهما يستأثر مستبد وهو لهما محب وعليهما مشفق حريص. الأولى: شوب[1] الصحيح بالمحال والملاءمة بين حقائق الخاصة وأوهام العامة وبين فلسفة العقل وخطرفة الخيال. وهذه خصلة شرحناها في كثير من فصولنا السابقة وضربنا لها الأمثال وبينا أثرها في حياة العقل وعبثها بعواطف القلب ومسخها لحقيقة الدين وإفسادها لأعمال الناس.

الثانية: فساد اللغة العلمية وإغراقها في التعقيد والغموض حتى تخرج من أن تكون لغة خطاب ومحاورة فضلا عن أن تكون لسان تعلم وتعليم. فإن معاني العلم أصعب من معاني المحادثة؛ فهي أبعد تناولا وأعسر إدراكا [و] خليقة أن تؤدى بألفاظ سهلة ظاهرة وجلية واضحة يكون اللسان بها أطلق والأذن لها أوعى والعقل على فهمها أقدر حتى لا يجد الطالب في الدرس لونين من العناء أحدهما في فهم المعنى الصعب الغامض والثاني في تحليل اللفظ المعقد ذي المعرض[2] الخلق والأسلوب السمج والتركيب القبيح.

ولغة الأزهر الشريف من الصعوبة بمنزلة تصرف الطالب عن المعنى إلى اللفظ فينفق أوقات الدرس في البحث عن لفظ متقدم حقه أن يتأخر ولفظ متأخر حقه أن

(١) «شوب» أي مزج.
(٢) «المعرض» أي اللباس.

يتقدم وعن ضمير ضاع مرجعه واسم إشارة ساء موقعه وعن مضاف قام مقام المضاف إليه ووصف وضع موضع الموصوف من غير أن يكون لذلك مسوغ من أسرار البلاغة ومستجاز من نكت البيان. فإذا كان الكلام بهذه المنزلة من الغموض والركاكة[1] وفي هذه المكانة من التعقيد والاستغلاق كان خليقا بإحدى منزلتين. فإما أن يصادف عقولا مستقيمة وأحلاما راجحة وقوما أحرص على العلم وأشغف بالحكمة فيطرح اطّراح الخليع[2] وينبذ نبذ الموبوء. وإما أن يصادف عقولا فارغة وهمما فاترة وقوما جهلوا معنى الحياة وغفلوا عما يقرع أسماعهم من الأصوات الداعية للعمل المرغبة فيه؛ فيتهافتون عليه تهافت القطا الظماء على ورد الماء ويعكفون عليه وصلا وتقطيعا ورتقا وترقيعا فيأتون بفنون من الأعاجيب وضروب من الأضاحيك. ولكنها مهلكة للعقل وقواه حاملة على التمسك بالتافه والتنصل من النافع. ولو أن وقت القارئ رخيص عندي أو حقير لدي لأتيت له بجمل ممثلة للغتنا العلمية التي أنفقنا عليها أيامنا في الأزهر الشريف. ولكنني ضنين بوقته حريص على أن لا يصل الملل إلى نفسه. فحسبي أن أرشده إلى كتب الأصول والفقه وحواشي التفسير والكلام، بل إلى كتب البلاغة والبيان. فإنه إن شاء رأى فيها أوضح برهان على ما نقول.

تلك اللغة العلمية التي وصفناها أحدثت في الأزهر الشريف أثرا سيئا ولكنه قديم العهد، وهو أن العلم في نفوس الأزهريين ولا سيما العلماء والطلاب الأذكياء إنما هو صناعة مدارها تحليل الألفاظ وتركيبها والتماس النكت لما فيها من غموض وتعقيد. وجرهم ذلك إلى اعتقاد أن العلم مقصور عليهم متصل بهم وأن غيرهم من طلاب المدارس الأخرى ليسوا منه على شيء؛ إذ كانوا لا يحسنون أن يفهموا قول الخطيب «واستغراق المفرد أشمل في المعاني» ولا قول السبكي «لا تكليف إلا بفعل في الأصول» ولا برهان الوجود أو الوحدانية في عقيدة السنوسي ولا فاتحة

---

(١) «الركة» في الأصل.

(٢) «الخليع» أي الذي تبرأ منه أهله.

سورة الأنعام وقول الجمل في إعرابها من علم التفسير إلى ما يتصل بذلك وينحو نحوه.

سيقول قائل: وأين ذلك من تعليم الدين وأى علاقة بين فساد اللغة وفساد التعليم الدينى؟ والجواب على ذلك سهل ميسور؛ فإن الدين الذي يخاطب به العقل والوجدان معا ينبغي أن تكون لغته صحيحة من جهة حتى لا تعوق العقل عن البحث، وأن تكون بليغة رقيقة حتى تحدث في الوجدان أثرا محمودا. فإذا فسدت اللغة ولم تكن من الصحة والبلاغة على شيء حيل بين العقل والوجدان وبين الدين من قبحها بحجاب صفيق.

إذا لاحظنا أن الأزهر الشريف ينفرد بهاتين الخصلتين اللتين شرحناهما ويشترك مع المدارس الأخرى في أخذ الأطفال بالنظر والاستدلال وبالترغيب والترهيب، كانت النتيجة مؤلمة جدا، وهي أن الأزهر لا يحسن تعليم الدين ولا يستطيع أن يسد خلته، بل هو فوق ذلك يحدث في العقل آثارا سيئة وفي الدين هنات مذمومة. وعلينا أن نشير بالإيجاز إلى النتائج اليقينية التي ينتجها هذا التعليم والتي يقيم عليها الحس أوضح حجة وأسطع برهان.

النتيجة الأولى هي التي لاحظناها في تعليم المدارس، وهي سوء فهم الأطفال للدين إذا نشأوا بعد أخذهم في الطفولة بالبرهان أو بالترغيب والترهيب.

الثانية تربية الطمع والخوف في نفوسهم لأخذهم بالوعد والوعيد أيام الطفولة. وبمقدار ما يكون حظ الطفل في طفولته من الوعد والوعيد يكون حظه في كبره من الطمع والخوف. ولذلك كان الأزهري إذا شب أكثر من خريج المدرسة طمعا وحرصا وأشد منه خوفا وإحجاما.

النتيجة الثالثة فساد الحياة العقلية وقصور العقل عن فهم الأشياء ووضعها في منازلها. ومصدر ذلك الأوهام والأباطيل التي تتخذ سبيلا إلى الدين. وإنك لتكاد تلمس هذه النتيجة في الأزهر الشريف. إذ تراهم يدرسون الحلال والحرام

وما وضع الله في الدين من حدود ثم لا يكرهون أن يعتقدوا أن الصلاة على النبي ألف مرة تحرّم جسم الإنسان على النار. وهم يدرسون القرآن وفيه القوارع الهادمة للشرك القاصمة لأهله المعفية لآثاره، ولا يأنفون أن يعتقدوا القدرة على الخوارق للأولياء والصالحين.

النتيجة الرابعة عدم الكفاية لحماية الدين والذود عنه وعدم القدرة على نشره والدعوة إليه. وما نظن ذلك يحوجنا إلى برهان.

هناك نتيجة خامسة ليست بأقل خطرا من سابقاتها، وهي أن هذا النوع من التعليم الذي تفنى فيه الشبيبة وتبلى فيه جدة العمر لا يؤهل الإنسان لشيء من الأعمال التي تكسب القوت. فهو يخرج من الأزهر منتظرا القضاء وما يشبهه من الأعمال الدينية القليلة. فإذا لم يجد من ذلك شيئا (وذلك مطرد) انقطع إلى الأزهر الشريف يلتمس أن ترزقه الأوقاف ولا تخلو نفسه من امتعاض على الهيئة الاجتماعية لأنها لا تعوله مع أنه من علماء الدين. وهو يستطيع أن يعرف من غير بحث أن الإسلام ما كان في يوم من أيامه الحقيقية صناعة يكتسب بها القوت.

تلك هي النتائج المؤلمة التي ينتجها التعليم الديني السيىء الشكل في الأزهر الشريف وغيره من المدارس يثبتها لنا الحس وتؤيدها المشاهدة؛ وكلنا نعتقد أنها شر يجب اتقاؤه. فهل نستطيع أن نعرف طريقا واضحة نسلكها إلى إصلاح التعليم الديني؟ هذا ما نبحث عنه ونرجو أن نوفق إليه.

الجامعة والنهضة (١)

ليس ينقصنا العلم وحده، وإنما تنقصنا معه حرية الرأي. فإن العلم في بلدنا كثير بالقياس إلى العصور الماضية. وعدد الحافظين لحقائقه المستظهرين لقضاياه ليس في نفس الأمر بالعدد القليل، بل فيه بعض الكفاية في تكون نهضة علمية صالحة لو اجتمع إليه العلم وحرية الرأي. ولكن هذه الحرية لا تكاد توجد لأسباب ظاهرة لا تحتاج إلى بيان.

فإن البيئة المصرية خاضعة منذ زمن بعيد لمؤثرات قوية لا تقبل المناقشة من العادة والخلق والدين والسياسة. وهذه المؤثرات عقدت الألسنة عن التعبير عما يضمره القلب، بل منعت العقل من التفكير والبحث كما أشرنا إلى ذلك في غير فصل من فصولنا التي نشرتها **الجريدة**. فوصلنا مع الزمان إلى حال عامة ليس لنا فيها رأي. وجاء العلم الحديث مفاجئا لهذه الحال؛ فكان تعلمنا له وكلفنا به محدودا بحدود السياسة القوية من جهة وبحدود المؤثرات الاجتماعية من جهة أخرى. ونتج عن هذا كله أننا نحفظ العلم حفظا ونستظهره استظهارا؛ فهو يمر بعقولنا مر الحرير على الصخرة الملساء لا يؤثر ولا يتأثر. ومن هنا كانت الأيام التي قضيناها دارسين للعلم في هذا العصر الحديث عقيمة قليلة الإنتاج. فليس من سبيل إلى شفاء العقول من هذا المرض إلا إصلاح طريقة الدرس وتعويد العقول أن تبحث حرة غير مقيدة بشهادة المدرسة ولا منصب الحكومة ولا رضا العامة. والجامعة وحدها هي التي تكفل هذا الإصلاح بعد أن ارتفعت أصواتنا إلى الحكومة بالشكاة أعواما طوالا من غير نفع ولا فائدة.

نعم إن الجامعة من حيث هي معهد علمي حر لا يعد طلابه لمنصب من المناصب ولا يقيدهم بشهادة من شهادات الحكومة هي السبيل الممهدة إلى حرية الرأي وإلى القدرة على البحث في العلم لنفسه لا لشيء آخر. ومن الواضح الجلي أن يكون المقبلون على الجامعة في أول عهدها بالوجود قليلين. فإن الصبغة السياسية الخلابة التي أفرغتها الحكومة على العلم لا تزال لها بهجة تستهوى العقول وتخطف الأبصار وتبث في النفوس أن ليس العلم إلا طريقا إلى الديوان وثمنا لكرسي فيه. فقليل جدا أولئك الذين ينصرفون عن هذه الصبغة الخداعة إلى حيث يدرسون العلم لا يريدون إلا حقائقه المجردة العاطلة من حلي المنصب والمال.

إن في الكتب العلمية المنتشرة الشائعة غنى عن أولئك الشبان الذين تخرجهم المدارس حفاظا مستظهرين حفظا غير محقق الفائدة ولا موثوق بصحته. بل الكتب أضبط منهم للعلم وأخلق أن تحفظه كما هو من غير تغيير. أما هم فإنهم عرضة لكثير من الطوارق التي تنسيهم بعد ما حفظوا أو تشوه في أنفسهم صورة ما استظهروا. بل إن أحدهم لا يكاد يظفر بالشهادة والمنصب أو أحدهما حتى يودع العلم وداعا لا لقاء بعده وحتى يعود بعد الدرس الطويل وليس في نفسه من العلم إلا أسماء مبهمة ليس بينها وبين حقائقها صلة. فإذا استطعنا أن نجد معهدا كالجامعة يدرس العلم لنفسه ويرغب الطالب في البحث وتمرين قوة الفهم كنا خليقين أن نحرص عليه حرصنا على العزيز وجدناه بعد أن فقدناه وظفرنا به بعد أن يئسنا منه.

ليست الجامعة ممتازة عن مدارس الحكومة وأمثالها بهذه المزية وحدها؛ بل لها فضيلة أخرى خليقة بالإكبار، وهي تعليم الطالب كيف يبحث وإرشاده إلى أن يستقى العلم من موارده ويطلبه من مظانه محققا له منقبا عن دقائقه. وتلك هي أخص مزايا الجامعات؛ وهي في الوقت نفسه الطريق الوحيدة التي توصل إلى العلم وتهدى إليه. فأستاذ الجامعة حين يلقى درسا من دروسه لا يمليه على الطلاب ليحفظوه ولا يجعل همه أن يخلب طلابه بحسن العبارة ودقة الإشارة وعذوبة

المنطق وجمال اللفظ؛ وإنما همه أن يعلم طلابه كيف يبحثون عن مثل هذا الدرس ليعرضوه في مثل هذه الصورة أو في صورة أجمل منها. وهنا يظهر الفرق الجلي بين طالب الجامعة وطالب المدرسة. فإن طالب المدرسة يهمه بعد سماع الدرس أن يختصره ويستظهر مجمله ليجوز به الامتحان. أما طالب الجامعة فربما كان الجزء الصغير من أجزاء الدرس شاغلا له بالبحث والتنقيب زمنا غير قليل.

وتمر الكلمة على طالب المدرسة فلا يحفل بها ولا يلتفت إليها. ولكنها لا تمر على الطالب المجتهد في الجامعة حتى يحب أن يتبين مصدرها ونتيجتها ونصيبها من الخطأ أو الصواب. ويمر طالب المدرسة في الطريق ذاهبا إلى عمله أو قاصدا إلى التروض فلا يرى فيما حوله من آثار الحياة إلا أشياء عادية لا تحتاج إلى نظر ولاتدعو إلى التفات. أما طالب الجامعة فربما وقف إلى الزهرة يعجبه جمالها فيتجاوز الإعجاب إلى البحث والتنقيب. وربما نسي طوره الذي هو فيه وذكر بيتا من الشعر قاله شاعر في وصف زهرة فأخذ يتبين صدق الشاعر أو كذبه ونصيبه من الفساد أو الإتقان.

كل هذه فروق صحيحة بين طالب الجامعة وطالب المدرسة. وربما كانت جامعتنا لم تصل إلى تحقيقها الآن. ولكن طبيعتها ستوصلها إلى تحقيقها من غير شك. فإن قرب عهدها بالوجود وقلة نصيبها من المال هما اللذان منعاها من أن تبلغ حقها من الكمال.

ومزية ثالثة للجامعة ليست لغيرها من المدارس، وهي مزية الاختصاص بفرع من فروع العلم يدرسه الطالب ويجتهد فيه حتى يتقنه ويصل منه إلى حد النبوغ.

فقد يدفع نظام التعليم القديم الطالب[1] إلى فنون من العلم يحصلها من غير أن يختص بفن منها؛ وربما خيل إليه أنه لا ينبغ حتى يحيط بأطراف العلوم فيقضي عمره في تحصيل ما كتب الناس من غير أن يتفرغ هو ليكتب شيئا كالذي كتبوه.

---

(١) النص الأصلي مضطرب في هذا الموضع، فهو كما يلي: «فقد نظام التعليم القدير يدفع الطالب».

ومن هنا كان تقدم العلم بطيئا وحركته إلى الرقى هينة. أما الآن وقد وجدت فكرة الاختصاص بفن من الفنون وقام أساس الجامعة على تحقيقه فقد أسرع العلم إلى الرقى، فكثرت المؤلفات في كل فن وأصبحت المخترعات أكثر من أن يبلغها الاستقصاء.

وطبيعة جامعتنا تلزمها أن تسلك هذه الطريق وتنحو هذا النحو. وقد نحته بالفعل فأخذت في سد النقص الذي نشأ من نظام مدارسنا وظهرت نتائج ذلك فأصبحنا نسمع الآن اسم الآداب وتاريخها مع أن هذين الفنين لا يزالان غير متمايزين إلى الآن في مدارس الحكومة. وأصبحنا نسمع اسم الفلسفة وتاريخها مع أن مدارسنا ومنها العالية لا تعرف هذين العلمين إلى الآن. وأصبحنا نسمع اسم اللغات السامية مع أن مدارسنا ومنها المدارس التي خصصت لخدمة اللغة لم تسمع بهذا الاسم. كل هذه نتائج ميل الجامعة إلى تقسيم العلوم وحرصها على إكمال ما أهملته المدارس. وهي وإن لم تنضج الآن فسينضجها مرور الزمان من غير شك.

أين المدرسة التي أنشأتها الحكومة أو الأمة للعلم وحده؟ الحق أننا لا نجد مدارس علمية؛ وإنما نجد معامل سياسية لإخراج الذين يشغلون المناصب العامة. فكيف نفرط أو نهم بالتفريط في مدرسة لم تنشأ إلا لتحرير العلم من رق السياسة والجمود القديم؟

تدرس الجامعة تاريخ الشرق القديم وتدرس تاريخ آداب اللغة وتاريخها وتدرس الجغرافيا ووحدة الشعوب درسا مفصلا مستقصى لا يقيده برنامج سياسي مكتوب. ما علمنا أن مدرسة من المدارس جارت الجامعة أو بلغت شأوها في درس هذه العلوم مع التفصيل والاستقصاء. بل إن الأزهر الشريف وهو الركن الركين الذي تأوي إليه اللغة والدين وتنفق عليه النفقات الضخمة قد خلا من درس اللغة وآدابها، وخلا أو كاد يخلو من درس تاريخ الإسلام. وجاءت الجامعة ابنة الأمس ذات الحظ الضئيل من المال تلك التي تحاربها القوة ويخاصمها الزمان تكمل هذا

النقص. فبلغت من ذلك ما تريد، والزمان كفيل لها بأن ترقى في ذلك حتى تصل إلى ما ينبغي أن يكون.

ثم هي مع ذلك لم تنل من الناس شكرا ولم تسمع منهم كلمة ثناء؛ وإنما سمعت أن الحكومة كانت تريد أن تحرمها ألفي جنيه.

تدرس الجامعة طبائع الإنسان الجنائية؛ وهو علم تحتاج إليه مدرسة الحقوق ولكنها خالية منه. ولقد أحس طلاب هذه المدرسة حاجتهم إلى هذا العلم فأقبلوا عليه يدرسونه في الجامعة التي أكملت ما نقص مدرسة الحقوق. فكان جزاؤها أن هددت بالحرمان من[1] مقدار ضئيل من المال. الحق أن معهدا علميا كالجامعة قد أدى هذا العمل الكبير في هذا الزمن القليل على شدة الفقر وضيق ذات اليد خليق بالمعونة لا بالحرمان. وإن نظارة المعارف لتغنم منا أجمل الثناء وأحسن الشكر إن ضاعفت حظ الجامعة من المال فأعانتها على ما هي بسبيله من تحقيق العلم وتحريره ونشره بين الناس.

لطائفة من الكتاب الإفرنج ومن المتسرعين في تحقيق الآمال صنوف من الاعتراض على الجامعة ليست في نفس الأمر إلا ضروبا من البخل بالعلم على مصر أو صنوفا من العجلة والتسرع. ونحن مسبرون[2] في هذه الاعتراضات مجيبون عنها بعد حين.

(١) في الأصل: «بحرمان».

(٢) «مسبرون في هذه الاعتراضات» أي ناظرون فيها ومحصونها.

الجامعة والنهضة (٢)

أحق أنواع التعليم بالعناية ما أتاح لنا فهم أنفسنا وما اختلف عليها من الأطوار قديما وحديثا . وهذا النوع من التعليم موقوف على أن نتفرغ للعلم فنعنى به عناية خالصة من الأغراض الأخرى . ولقد لاحظنا أن هذا الأمد الذي قضيناه في درس العلم وتحصيله لم يوصل إلى ذلك الغرض فلم يفهمنا حقيقة قديمنا وحديثنا لأنه لم يبن على هذه القاعدة التي قررناها ، وهي قاعدة العناية بالعلم عناية لا يشوبها حب مال ولا حرص على شهرة ولا رغبة في منصب خلاب .

وبدأت الجامعة تدرس العلم على هذه القاعدة كما بينا في الفصل السابق ؛ فبدأ هذا الغرض يتحقق في نفس العدد القليل الذين كانوا يذهبون إليها من الطلبة . إذ بدءوا يفهمون أنفسهم ويدركون موضعهم من النقص العلمي والخلقي ويودون لو استطاعوا العمل على إكماله وإزالة ما نشأ عنه من سوء .

غير أن من الخطأ أن نرسل الكلام في هذا الموضوع على علاته مبهما غامضا من غير أن نشرح غرضنا منه ونعطيه نصيبه من الوضوح . فقد كان التعليم في مصر قائما على قاعدة ذات وجهين متناقضين . وكلا الوجهين خطأ ليس له من الصواب حظ ولا من حسن الإنتاج قسط .

فأحد هذين الوجهين غرض الحكومة من التعليم ، وهو إعداد عمال لمصالحها العامة . وقد بينا خطر هذا الغرض على العلم وسوء أثره على الأخلاق .

والثاني غرض الأمة نفسها من التعليم . فقد اندفعت الأمة إلى مجاراة الحكومة

زمنا ما. فكانت لا تبعث بأبنائها إلى المدارس إلا ليكونوا أصحاب المناصب في الإدارة والقضاء ونحوهما أي ليكونوا حكاما. ثم بدأت تحب العلم لشيء غير المنصب ولكنها لا تدرى ما هو. فكانت تود لو تعلم أبناؤها وكان منهم العلماء والمحققون ولكنها لا تعرف لماذا تريد ذلك. وعلى كل حال فقد بعثت بأبنائها إلى أوروبا ليدرسوا العلم على طريقة أحسن من طريقته في مصر وأنفع أثرا.

فعلت ذلك لغرض منها وسافر أبناؤها لهذا الغرض المبهم نفسه فلم يصادف التعليم الصحيح من نفوسهم استعدادا حسنا لأن هذه النفوس قد نشأت نشأة تجعل تأثير العلم فيها عسيرا. ثم هي مندفعة إلى العلم لأغراض لا تعرفها وربما طلبته لا لشيء إلا لأنه بدع جديد. لهذا كان زخرف المدنية الغربية وبهرجها أشد أثرا في تلك النفوس من العلم وحقائقه. فعادت وفودنا العلمية الأولى من أوروبا وكل ما تعلمته حسن التقليد في المظاهر الكاذبة وإتقان المجاراة للإفرنج في أعمالهم الظاهرة. وعلى الجملة تأثرت أجسامهم بالانتقال إلى أوروبا أكثر مما تأثرت عقولهم.

فأنت ترى أننا لم نطلب العلم في أول هذه النهضة إلا لنكون عمالا أو لنكون مبتدعين. وكلا الغرضين لا يوصل إلى أثر حميد. ولكننا نخطئ إن لمنا الأمة عليه. فلها الحق أن تقدم أبناءها ليكونوا حكاما بعد أن حرمت الحكم زمنا طويلا وبعد أن سئمت سيطرة الأجنبي عليها. ولها الحق أن تطلب العلم زينة لأن طورها الاجتماعي الذي كانت فيه لم يعدها لأن تفهم الحقائق المجردة، وإنما أعدها لأن تنتقل إلى العلم من حيث هو زينة ثم إليه من حيث هو ضروري لتكوين الحياة الصالحة.

طلبته من حيث هو زينة ثم رأت أن ذلك لم ينفعها بل أضر بها حين أحدث كبار الفروق بين الآباء والأبناء في غير ما حق ولا نفع. فوقفت حائرة دهشة لا تعرف ماذا تصنع ولا تدرى كيف تتقى هذا البلاء.

سئمت حياة الجهل ولكنها لا تعرف إلى العلم طريقا واضحا. فعلم المدارس

لا ينفعها لأنه ناقص مبتور ولأنه مشوه ممسوخ. وعلم أوروبا يؤذيها لأن في جانبه ما يفسد أخلاق أبنائها ويبدل أطوارهم تبديلا شنيعا. فلم يكن بد حينئذ من أن تسمع من جوانبها صوتا يناديها: «قفي أيتها الأمة الحائرة فلن ينقذك من هذه الحيرة إلا الجامعة المصرية. لا ينقذك من هذه الحيرة إلا الجامعة المصرية التي تلائم بين العلم الحديث وبين مزاجك الخاص ملاءمة تحفظ عليك أبناءك وتضن بعقولهم وأخلاقهم على التحول والفساد».

ذلك نداء تردد في الأمة من جوانبها ونواحيها فلم تلبث أن استمعت له وأصغت إليه وأنشأت الجامعة منذ سنين. أنشأتها لتصوغ بها العلم صيغة بريئة من النقص الذي تشكوه في مدارس الحكومة وبريئة من الآثار السيئة التي تشكوها من بيئات أوروبا.

ذلك غرضها من الجامعة، وهو غرض شاق يحتاج تحقيقه إلى عناء كثير وزمان طويل ومقدار من المال والقوة عظيم.

أما العناء فإن الجامعة تحتمله قوية صابرة فتمشي في سبيلها ثابتة القدم رابطة الجأش. وأما الزمان فما كان للجامعة أن تحمله على الإسراع أو تستعجل الفلك فيه؛ وإنما هي تمضي إلى غرضها مع الزمان متفقة غير مختلفة. وأما المال والقوة فإن الجامعة لا تستطيع أن تخلقهما؛ وإنما الأمة هي التي أنشأتها وعليها أن تمدها بالنصيب الموفور.

لم يكن يسع الذين قاموا بإدارة الجامعة أن ينشئوا معملا علميا سريعا يستطيع متى ألقي فيه العلم أن يحوله إلى الشكل الذي يريدونه ولا أن يثبوا بالجامعة من المهد إلى الرشد في لحظة يسيرة، ولا أن يسيروا بها في سبيل الأهواء والأغراض ينتظرون حكم المصادفة وقضاء الحظ. وإنما كان في وسعهم شيء واحد هو أن يلاحظوا أنهم إنما يقيمون في بلادهم نهضة علمية قد خلت من قبلهم أمثالها. فعليهم أن يسترشدوا بالتاريخ في قيام النهضات العلمية، ثم يهتدوا بهديه ويسلكوا سبيل الأمم من قبلهم. وذلك هو الذي فعلوه.

فقد رأوا أن النهضة العلمية لا تقوم إلا على إحياء الآداب وتنبيهها لأن رقى العلم رهين برقى الأخلاق، والآداب وحدها هي القادرة على تنمية الأمل وتقوية الإرادة والترغيب في الرقي والحث على الجد في سبيل الكمال؛ وكل هذه شروط لازمة للرقى الخلقي والعلمي جميعا.

لذلك بدأت الجامعة بإنشاء قسم الآداب وأرسلت وفودها العلمية إلى جامعات أوروبا ليدرسوا فيها العلم ويستقوه من موارده العذبة الصافية محتاطة أحسن الاحتياط لعقولهم وأخلاقهم من الفساد. وهنا ظهرت نتيجة عمل الجامعة مرضية عظيمة الحظ من ارتياح القلوب. فجاءت طائفة من وفودها العلمية بعد أن أتمت عملها كأحسن ما تحب أن يكون الرجل علما وحسن بحث وطهارة خلق. وأظهرت من الآثار والنتائج لقسم الآداب ما لم تستطع مدارس الحكومة أن تظهرها كما بينا في الفصل السابق.

وحسبك أن تلاحظ أن الحكومة على طول إدارتها للتعليم لم تستطع أن تخرج لنا كتابا علميا مبسوطا مطولا يمتاز بالتحقيق وصدق النظر ويستقل عن تأثير البرامج المكتوبة الضيقة. لم تستطع أن تفعل شيئا من ذلك. أما الجامعة فقد فعلته ومراجعة كتبها المنشورة أصدق برهان على ما نقول.

لم تكد تنشأ الجامعة حتى وضعت جائزة كبيرة لمن يؤلف كتابا في تاريخ الآداب؛ فلم يجبها أحد لأن العلماء الذين أنتجتهم الحكومة أضعف من أن يجيبوا إلى هذا الطلب أو يفوزوا في هذا السباق. وسيجيبها بعد قليل أبناؤها الذين علمتهم لأنهم أقدر على الفوز وأضمن للنجاح.

ماذا ينكرون على الجامعة؟ لقد دعت إليها من الأساتذة المستشرقين من لم تكن تحلم مصر بأن يجيئوا إليها معلمين لأبنائها لأنهم لا يتفقون مع برامجها السياسية الضيقة للتعليم.

ينكرون على الجامعة أنها مدرسة ليلية وأن ليس لها طلاب مقصورون عليها، بل طلابها من عمال الحكومة وطلاب المدارس الأخرى.

فأما أول هذا الاعتراض فهو في ظاهره حق لأن الجامعة تلقى دروسها في الليل. ولكنا ما علمنا أن في ذلك عيبا أو خطرا على العلم. وما علمنا أن العلم يدرس في النهار فيفيد حتى إذا درس في الليل لم يؤد النفع المقصود منه. وإنما نعلم أن الليل والنهار في درس العلم سواء، وأن الحكومة نفسها قد قلدت الجامعة في الدراسة الليلية فأنشأت قسمها التجاري الليلي، وأن في مصر قسما ليليا للحقوق يؤدى كثيرا من النفع، وأن في مصر كثيرا من الناس يحبون أن يتعلموا ويحول بينهم وبين طلب العلم كسب الحياة، وأن أوروبا وأمريكا تدرسان العلم بالليل كما تدرسانه بالنهار. فليس على الجامعة في درسها بالليل عيب ولا لوم. بل هي خليقة أن تنال على ذلك الحمد والثناء.

أما آخر هذا الاعتراض فليس بصحيح. فإن للجامعة طلابها لا يشتغلون إلا بدروسها، وهم ينفقون النهار في البحث والمذاكرة لما يسمعون فيها بالليل. ولئن كان هؤلاء الطلاب قليلين الآن فسيكثرون فيما بعد.

ينكرون على الجامعة أنها لم تنتج نتيجة من تلك النتائج التي كانت تطلبها الأمة، أي أنها لم تجعل مصر في منزلة فرنسا العلمية. ولم أر كهذا الاعتراض دليلا على خطل الرأي أو على التسرع في طلب الفوز والنجاح. فإن لنا الحق أن نطلب الرقي العلمي الذي تتمتع به أوروبا، ولكن ليس لنا أن نستعجل الزمان بهذا الرقى. فإن أوروبا نفسها لم تبلغ منزلتها من الرقى في عدة سنين وإنما بلغتها في عدة قرون. فعلينا أن نرجو وأن نصطنع الأناة في تحقيق الرجاء.

ينكرون على الجامعة أنها لم تخرج المهندسين و [الآليين][(١)] وحظ هذا الإنكار من الخطأ حظ سابقه. فإن ذلك سيأتي مع الزمان. وقد عرفنا العلة في عناية الجامعة بالآداب قبل العلوم.

---

(١) الكلمة ليست واضحة تماما في الأصل. فإذا صحت هذه القراءة كان المعنى المقصود أخصائيي التكنولوجيا.

وبعد فلسنا نعصم الجامعة من الخطأ، ولسنا ندعي لها الكمال؛ وإنما نقول إنها لا تزال ناشئة ولا تزال تحتاج إلى عناية كثيرة ولا تزال دون ما نحب من الأماني والآمال. أإمدادها بالقوة والمال وإعانتها بالنصيحة والإرشاد وتناول أعمالها بالبحث والنقد البريء أم إلغاؤها والقضاء عليها؟

ذلك ما لا نستطيع الإجابة عنه لأن محاولة الكلام فيه احتقار للعقل وللقراء معا. وإنما نطلب إلى خصوم الجامعة والمتسرعين في أمرها ألا يصدروا في حكمهم عليها إلا عن الأناة والحزم وعن الروية والتعقل. فإنهم إن فعلوا لم يستطيعوا إلا أن يرفعوا أصواتهم معنا إلى الأمة أن تمد الجامعة بالمال وإلى الحكومة أن تضاعف نصيب الجامعة من إعانتها لا أن تقطعه وتحرمها إياه.

الباب الثاني

مقالات في النقد وتاريخ الأدب

الآداب العربية في الجامعة(*)

إما أن أكون غبيا وإما أن يكون صاحبنا الغيور على الأدب فدما بكيئا[1] لايحسن الإبانة والإعراب. وإلا فما باله يهدي الينا هذا النوع من الكتابة الصماء التي لاتشف عن كثير مما يقصد اليه.

لقد درست في الأزهر وتفهمت كثيرا من كتبه المستغلقة ومسائله المعضلة وحضرت مجالس كثير من الأساتذة الأزهريين الذين تضرب بهم الأمثال في حل الرموز وفتح الكنوز. ولكني مع ذلك لم أستطع أن أفهم كثيرا من ذلك الفصل الثالث الذي نشرته الجريدة أمس لصاحبنا الغيور على الأدب. ولقد كنت أتهم نفسي؛ ولكني استعنت نفرا من الذين قرءوا حواشي التفتازاني والجرجاني والسيالكوتي في الأزهر الشريف وتخرجوا في فهمها وتفسيرها. فلم يكن حظهم من ذلك أكثر من حظي. لهذا أفزع الى القراء أن ينهض منهم الكفء القدير فيفسر لي ما أشكل عليّ من عبارات الكاتب الأديب بعد أن فزعت إلى الكاتب نفسه فلم يغنني هذا الفزع بقليل أو كثير.

زعم الكاتب أن لمطبعة **الجريدة** يدا في تحريف مقاله وتبديل كلمه، وأنه قد كان حقا عليّ أن ألتمس له من ذلك عذرا وأقيم له حجة. ولكن ماذا أصنع وقد أعاد لي نصا مما لم أفهمه وزعم أنه أصلحه وهو مع ذلك مشكل مستغلق لم أقف من معناه

(*) **الجريدة** ١٧/ ٥/ ١٩١١.

(١) «البكيء» هو العيي القليل الكلام.

على جم ولا يسير؟ إن التحريف المطبعي يصلح عذرا لكل كاتب أخطأ في أي موضوع. فقديما لجأ إليه بعض العلماء حين أنكر عليه قوله «إن سلونيك في الروملي الشرقي في الأناضول». أما أنا فلا أتخذ التحريف المطبعي عذرا من كل زلة ومقيلا لكل عثرة لأن من اليسير عليّ أن أحضر بنفسي تصحيح ما أدفعه الى المطبعة. وعلى كل حال فإني أريد الآن أن أرد على كاتبنا ما وجهه إليّ من الكلام. غير أني لا أكيله من الشتم صاعا بصاع لأني أجل **الجريدة** وأربأ بها عن أن تنشر أمثال تلك الشتائم التي رماني بها الكاتب الأديب.

زعم الكاتب أنه يعجبه أن يقرأ مقالي لا لأنه بليغ ولا لأنه صحيح ولا لأنه نيّر البرهان ولا لأن فيه شيئا من الصواب ولا لأنه دقيق الإشارة حسن العبارة بل لأن لي في إنزال الألفاظ على مراتبها ذكاء عجيبا أقل ما يحق له الإعجاب. والحق أقول إني لم أفهم من هذه الجملة شيئا ما؛ فإني لا أعرف ما هو إنزال الألفاظ على مراتبها وكيف يتهيأ الذكاء العجيب لمن انتفت عنه تلك الصفات السابقة. كما أني أشهد الله والقراء على أنني لا أنتحل لنفسي شيئا من صفات الإطراء والمدح ولا أريد بعبارتي إلا أن يفهمها الناس. أما الإبداع وسحر البيان فقد تركتهما لصاحبنا الغيور على الأدب، وإنه بهما لخليق.

يقول الكاتب الأديب أني تناولت ألفاظه ورتبتها ترتيبا يصل بالقارئ إلى نوع من الإقناع الفاسد ولو أني تركتها في سبيلها ما رجعت أنا من هذه السبيل. جميل جدا هذا التفسير؛ ولكني لا أفهمه. فهل في القراء طبيب يدفع عني شر هذه الغباوة على أن أكون له من الشاكرين.

إني لم أخرج ألفاظ الكاتب عن معناها ولم أرد بها إلا ما فهمته منها. فإذا كنت مخطئا في ذلك الفهم فليس الذنب ذنبي، وإنما الذنب على غباوتي أو قصور الكاتب الأديب. أما قوله لو تركها في سبيلها لما رجع هو من هذا السبيل فلو فهمته لرددت عليه. يتقدم إليّ الكاتب أن لا أجري في مناقشته على طريق المنطق لأن ذلك ليس من أصول الصحافة. والحق أقول للقراء أني لا أستطيع أن أجيبه على

ذلك لأني أعتقد أن طريقة المنطق هي أقوم سبيل تهدي إلى الحق. كما أن من الخطأ القبيح أن يقال إن القراء لا يألفون هذه الطريقة.

نعم هذا خطأ قبيح لأن طريقة المنطق هي الطريقة الفذة التي توافق فطرة الناس وطبيعتهم. ولئن كان القراء لا يألفونها فإن ذلك لم يكن إلا عن مرض في القلوب وسقم في النفوس يجب على جماعة الكتاب أن يطبوا لهم منه وينجوهم من شره. بئست مقالة شذت عن أسلوب المنطق ومالت إلى الطرق القائمة المعوجة التي لا خير فيها.

نعم إن البرهان في كلمة خير من المقالة في برهان. تلك حكمة لم يهتد إليها أرسطوطاليس. ولكن ماذا أصنع إذا لم يرزقني الله فضيلة الإيجاز. أليس حقا على الكاتب أن يقبل مقالتي على عيبها كما أقبل مقالته على عيوبها؟

زعم الكاتب أني قلت إن التقريظ ليس إلا المدح والإطراء. هذا حق لا شك فيه. ولكني لم أقل إنه لا معنى لأن يقول إنه لم يقرأ الكتاب؛ بل قلت إنه قرظ الرافعي وأثنى عليه في هذا الكتاب[1]؛ فلا معنى لأن يفر من تقريظه.

أما زعمه أن هناك فرقا كبيرا بين تقريظ شخص وتقريظ عمل، فالأول تقبل فيه كل كلمة مجملة، والثاني يجب أن يحاط فيه بدقائق العمل وأن يقدر هذا العمل في نفسه وتعرف منزلته من غيره، فإني لا أعرف هذا الفرق ولا أدري من أين جاء. ولا يسوؤني أن أجهله، ولست أعرف إلا أن المدح الصحيح لشيء ما لا ينبغي إلا بعد أن يعرف حق المعرفة ويخبر حق الاختبار. كما أن التقريظ لشخص من جهة عمل من الأعمال تقريظ لهذا العمل قبل كل شيء. وهل يستطيع كاتبنا أن ينكر قوله في مقاله الأول أن الرافعي قد أسمعه فصلا من فصول كتابه فرآه حسنا جميلا؟

وإذا كان تقريظ العمل رهينا بأن يعرف المقرظ دقائق هذا العمل ويقدره في نفسه ويعرف منزلته من غيره فما بال الرافعي الذي هو «أسوأ الناس ظنا بالتقريظ» - كما

(١) الكتاب المعني هو الجزء الأول من تاريخ آداب العرب للرافعي.

يقول الكاتب ـ قد ذهب إلى فاضل أديب من قضاة المحكمة الأهلية في طنطا وتقدم إليه أن يقرظه ويقرظ كتابه إذا فرغ من إلقاء خطبته في النادي لينال من هذا النادي مساعدته المادية باشتراء الكتاب الذي لما يطبع إلى الآن. وقد أبى عليه القاضي هذا التقريظ لأنه لم يقرأ الكتاب ولم يحط بدقائقه.

هذا شيء لا جدال فيه، ومن السهل أن نذكر اسم القاضي إذا مست الحاجة إلى ذلك. فماذا يقول كاتبنا الأديب؟ أليس من الغريب أن يتقدم الرافعي إلى هذا القاضي طالبا تقريظه ثم يقوم الرافعي فيرمي هذا القاضي بسهام غير صائبة. أما بقية هذه الجملة فإني لم أفهمها حق الفهم، لذلك لا أريد أن أرد عليها.

أنكر عليّ الكاتب ما قلته من خطئه في استنباط [. . .][1] من مقالي. لكنى لا أرد عليه لأنه لم يأت على هذا الإنكار بدليل. إنما أجيبه على مسائل وجهها إليّ وليست بالمعضلة. فإنه ينكر أن يكون قد ذم حضرة الأستاذ حفني بك ناصف في مقاله الأول لأنه لم يذكر اسم هذا الأستاذ في ذلك المقال (شيء بديع!). فقد علم الناس أن ليس في الجامعة للآداب وتاريخها إلا أستاذان أحدهما حفني بك والثاني ذلك المستشرق[2]. فإذا ذم أحد الكتاب هذين الأستاذين جميعا فهل من المعقول أن لايكون قد ذم أحدهما؟ نعم ذلك معقول عند الكاتب لأنه لا يريد أن يجرى في المناقشة على طريق المنطق.

يسألني الكاتب عما كان يدرسه حفني بك في السنة الأولى ولماذا اختارته الجامعة ولم تختر أحد الأزهريين ولماذا اختارت في السنة الثانية أستاذا آخر. ويقول إن حفني بك يرى رأيه في جهل المستشرقين (شيء جميل!). كان حفني يدرس تاريخ الآداب ثم رأت الجامعة أنه لا بد من درس الآداب نفسها فأسندت ذلك إليه وجعلت تاريخ الآداب إلى أستاذ آخر. ولا معنى للسؤال عن سبب ذلك لأن الاختيار وحده

(١) هنا كلمة لم أستطع قراءتها.

(٢) يقصد المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نالينو الذي كان عندئذ يدرّس تاريخ الآداب العربية في الجامعة.

يكفي لأن يكون سببا، ولأن حفني بك أقدر على درس الآداب من ذلك الأستاذ، كما أن الأستاذ أقدر منه على درس التاريخ. هذا شيء لا نشك فيه.

كذلك قدمت الجامعة حضرة حفني بك على الأزهريين لأنه علم ما لم يعلموا واطلع على ما لم يطلعوا عليه. وكلنا يعلم أن الأزهريين عن الآداب وتاريخها أبعد ما يكونون.

أما ذم حفني بك للمستشرقين فلا يصح أن يعترض به علي[1] لأني لا أراه ولا أوافقه عليه.

زعم الكاتب أنه سألني عن الارتباط بين النحو والصرف وبين الآداب، فأجبته عن العلاقة. وزعم أن بين الارتباط والعلاقة فرقا فليبينه لي فإني لم أقف عليه. وهل أنا ملزم أن أعرف ما اصطلح عليه الكاتب في نفسه؟

زعم أن العلماء قد استوفوا الكلام على النحو و الصرف ولم يستوفوه على الاشتقاق والمجاز، لذلك احتجنا إلى أن نتكلم على الآخرين دون الأولين. وقال إن الكلام على العلم ومسائله غير الكلام في تاريخه. خطأ جدا زعم الكاتب أن العرب لم يستوفوا الكلام على الاشتقاق والمجاز. فقد بحثوا عنهما وألفوا فيهما كتبا معروفة لا يصح أن يجهلها مؤلف في الآداب.

كذلك يكذب من زعم أن الأستاذ حفني بك تكلم على مسائل هذه العلوم. فإن الأستاذ لم يتكلم إلا على تاريخها وتأثيرها في اللغة. وإني أقول الآن كما قلت من قبل أن هذا باب في تاريخ الآداب قد غفل عنه الكاتب. ولئن كان الرافعي قد أهمله في كتابه فإنه إذن لمن المقصرين.

زعم الكاتب أني أعتقد صحة ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس من الأخبار والأشعار، وأن هناك فرقا بين هذه الخرافات وخرافات اليونان، وأن القرآن يهدم كلامي؛ ثم رد علي بما يعرف القراء (شيء مطرب). هون عليك أيها الكاتب

(١) «عليه» في الأصل.

فلست وحدك الذي تفرد بعلم الآداب. قد قرأنا مثلك ودرسنا على أساتذة لم تدرس عليهم وعرفنا أن محمد بن سلام[1] ينكر هذه الأخبار والأسفار ويراها من وضع ابن اسحاق صاحب المغازى. ولسنا نعتقد أنها صحيحة بل نؤمن بأنها مكذوبة منتحلة. ولذلك نسميها خرافات. غير أننا نقول إنها من خرافات العرب وأساطيرهم التي يجب أن تدرس وأن نعنى بها لمكان حاجتنا إليها في فصولنا ورسائلنا. وأنت تعرف أن خرافات العرب أنفسهم التي منها هذه الخرافات يجب أن يكون لها من الاهتمام مثل ما لخرافات اليونان والرومان؛ لأنها ليست أساطير أمة مجهولة بل هي أساطير أمة معروفة هي العرب. فعليك أن تقصد وأن لا تغلو في احتقار الناس.

قرأت تاريخ الأدب قبل أن تدعوني إلى قراءته وفهمته قبل أن تكلفني فهمه؛ فعرفت أن آدم وحواء وإبليس لم يكونوا شعراء؛ ولكن يجب علينا أن نعرف مانسب إليهم من الأشعار. وهذه هي مكانة الخلاف بيني وبينك. ولكنني أؤكد لك أنك مخطئ في رأيك أكثر من خطئك في إصرارك عليه.

ليس لك حق يا صديقي العزيز في أن أدلك على ما درسته في الجامعة. ولكن لي حقا أن أردك عن مثل هذا الطلب لأنه مما لا يليق بك أن تقوله ومما لا يليق بي أن أسمعه. ولكنى أتجاوز لك عنها إكراما **للجريدة** وإجلالا لها عن أن تكون ميدان تشاتم وسباب.

علمت يا صاحبي الأديب سير التاريخ نفسه وإن لم ترض ذلك. وأنا أخطئك كل الخطأ وأخطئ الرافعي أيضا إن وافقك على أنه لا سبيل إلى تحقيق أصول التاريخ لأنها ماتت بأسباب طبيعية. فإن أصول التاريخ لا تزال حية معروفة قد درس بعضها لى الأستاذ المستشرق والأستاذ حفني بك. وهل لتاريخ الآداب العربية أصول غير اللغة والدين والحوادث السياسية والأطوار الاجتماعية التي لا يصعب على الباحث المحقق أن يرفع عنها حجاب الجهل والغرور؟ وإذا كانت هذه الأصول قد ماتت

(١) يقصد محمد بن سلام الجمحي صاحب كتاب **طبقات الشعراء**.

بأسباب طبيعية فهل أحياها صاحبك الرافعي؟ أو هل أتى بأصول أخرى خلقها من عند نفسه؟ وإلا فمن أين له علم التاريخ؟ هدايتك اللهم وتوفيقك فقد ضقنا ذرعا بأمثال هذه الألفاظ الضخمة التي لا تغني غناء.

أما تلك الجملة التي لم أفهمها من فصلك الماضي وزعمت أنك حللت لي رموزها في هذا الفصل فلعمرك ما فهمت منها قليلا ولا كثيرا ولا نفع في ذلك الضمير الذي زدته فيها. فبالله عليك ألا ما أعدت لي شرحها وتفسيرها؟

كما أني لا أعرف مرجع الضمير في قولك: «وإنما ذكرت تخليطهم في أمر اللغات لتعلم أنهم لا يعرفون شيئا من آداب اللغات الأجنبية». فهل تستطيع أن تبينه لي على أن أشكرك وأثني عليك؟

أنا أعرف يا صاحبي الأديب الفرق بين سيبويه وابن ماسويه وتلمذة العرب لكليهما. وقد بينت ذلك في الفصل السابق. وأعرف أيضا تاريخ الموالي والعلاقة العلمية والسياسية بين العرب وغيرهم من الأمم. ولكن كل ذلك لا يثنيني عن رأيي لأنه لا يقدر على ذلك. لست أعلم مني بالمستشرقين ولست مصيبا في زعمك أن لهم حدودا في بحثهم عن اللغة يقفون عندها ويتقدم غيرهم. فإن هذه الحدود لم توجد إلى الآن إلا في مخيلتك. وقد تقدم المستشرقون إلى مباحث في حقيقة اللغة وأصولها وآدابها لم يتقدم إليها أحد من علمائنا وفهموا القرآن أحسن مما فهمناه. ولو أن أحدا فسر القرآن تفسيرا أحسن من تفسير الزمخشري (وذلك سهل ميسور) لم يكن علي بأس إذا قدمته على الزمخشري وعلى الإمام[1] أيضا. وإن كنت ترميني لذلك بالإلحاد والمروق من الدين وبالانسلاخ عن الجنسية والخروج على الوطنية، فقد علمت بأن الدين لله يدخل فيه من يشاء ويخرج منه من يشاء، وأنك لا تملك من أمره ولا من أمر الوطنية شيئا، وأن إدارة الجامعة ليست إدارة الأزهر. فهي لا تعنى بمثل هذا الإغراء والتحريض. ولست أعتب عليك في ذلك وإنما أعتب على **الجريدة** تلك الصحيفة الحرة التي مالت من حيث لا أدرى إلى غمز الناس في

(١) يقصد الإمام محمد عبده.

دينهم ووطنيتهم. وما كان لها أن تفعل لولا أنها تعجلت فلم تصطنع الصبر والأناة.

إن كان قول الحق بمقتضى الحق والاعتقاد كفرا فأنا راض به لأن النبي وأصحابه قد رضوه من قبلي. ومن اليسير علي أن أترك دينك إلى دينهم وأميل عن رأيك إلى رأيهم. وخير لك أن تدع ما لست منه في شيء. فما كان البحث عن موضوع أدبي ليجرك من حيث لا تدرى إلى موضوع ديني وآخر سياسي. أما إن هذا دليل المفحم وسلاح الضعيف.

نعم إن أستاذي قد أشفق على كتابه من السارقين. ولكن أين هم أولئك العلماء والأدباء الأفذاذ الذين تحوطهم وتغار عليهم والذين يعفون عن ذات غيرهم فلا يسرقوا ولا يختلسوا؟ عمرك الله أتعرف لهؤلاء العلماء كتابا بريء من السرقة والاختلاس؟

أدى الأستاذ حق الجامعة فألقى دروسه ولكنه لم يطبعها لأن فرقا كبيرا بين دروس تلقى فيبقى منها في الذاكرة ما يبقى ويذهب ما يذهب وبين كتاب يطبع فيرجع إليه العيال الذين ينتحلون لأنفسهم اسم الأدب.

أما أنى أدعوك إلى نقد الكتب الأدبية إذا ظهرت فهذا شيء لا أنكره عليك ولا أزال ألح عليك فيه. وإذا كنت تكرهه لنفسك فإنني أحبه لنفسي. ولست وحدك الذي يعرف صحيح النقد وفاسده؛ فإن في مصر رجالا يقرءون ويفهمون. وستظهر هذه الكتب وكتاب المستشرق أيضا. وسأنقدها إن شاء الله وينقدها غيري. وستعرف مكاني من أعدل الحاكمين. فهون عليك ولا تعجل؛ فإن الناس يتحدثون بما لو ذكرته لأشفقت عليك وعلى الرافعي من عاقبته. على أن الزمان بالفصل في ذلك كفيل.

نقد صاحب الهلال(*)

الكلمة الأولى

مقدمة

تحدث الناس أن صاحب **الهلال** من أجمل الكتاب على النقد صبرا ومن أوسعهم له صدرا ومن أقدرهم على مناهضة الحجة بالحجة ومعارضة الدليل بالدليل. وتحدثوا أيضا أن له في كل نوع من العلوم على اختلافها حظا كبيرا وسهما موفورا. فهو في اللغة فيلسوف ولها مؤرخ وعلى أسرارها مطلع وبآدابها خبير بصير؛ وهو في تاريخ الإسلام أخصائي وفي تاريخ الشرق القديم نابغة وبتأريخ اليونان والرومان عليم؛ وله القصص الرائع والخيال البارع والأساطير التي تملك القلوب وتستهوي الألباب. وهو فوق كل ذلك نابغة في الفراسة وعلامة في السياسة؛ وله صحيفة سارت مسير الشمس وهبت هبوب الريح وأفادت الشرق والغرب ونفعت المسيحية والإسلام إلى غير ذلك من الأوصاف التي يمدح بها الرجل لطول ما أبلى في خدمة العلم والعلماء.

هكذا تحدث الناس. أما أنا فليس لي في الرجل رأي أستطيع الجهر به الآن فقد عرف القراء أني لا أمدح ولا أذم إلا بعد أن أحسن الابتلاء وأجيد الاختبار وأن سبيلي في ذلك هو النقد الصحيح. وقد أرى أن هذه السبيل واضحة مأمونة ترضي الحق وإن أغضبت الناس. وقد قرأت لصاحب **الهلال** صحفا منشرة وكتبا شائعة.

(*) **الهداية**، يونيو ويوليو ١٩١١.

وقد لا أستطيع أن أستنتج منها أكثر من أن الرجل عامل نشيط قليل الراحة نزر السكون. ومع أني أعتقد أن العلم المطلق لله وحده وأن الرجل لا يستطيع أن ينبغ في كل شيء أو يحيط بكل فن - أقول مع أني أعتقد ذلك لا أستطيع أن أملك الشيم[١] ولا أن أنكر على الناس مواهبهم؛ فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

غير أني أرجو أن لا يكذب النقد ظني بصاحب **الهلال**؛ فإن أمثال ما ناله من الشهرة والصيت لا تنال في مصر وفي الشرق كافة بحق في أكثر الأحيان. فقد يصبح الرجل في مصر أديبا نابغة من أولى الصوت الطائر والذكاء النادر ومن ذوي الشمائل المشهورة والخلال المأثورة ومن أهل الحكم البالغة والكلمات النابغة ومن أصحاب الحذق في البيان والفقه في اللسان إذا نشرت له الصحف ألوان الرسائل في أشتات المسائل وأذاعت له مختلف الفصول ولو في الفضول. ذلك قوام مجده الشامخ وشرفه الباذخ به يسامي السماء ويطاول الجوزاء وقد ينطح السماك ويكز[٢] الأفلاك لاهيا عن شباك الصائد ونبال الناقد، فلا يزال كذلك حتى تعلق به السهام الصائبة:

فيودي كما أودي الذين اقتفاهمو

ألا إن حب الصيت للمرء قاتل

وذلك مثل فريق من كتّاب مصر أطمعتهم غفلة الجمهور وفتور الناقدين فاستبقوا الزعامة وتنافسوا الرياسة وابتدروا الشهرة من غير سبيل. فهم لصوص الأدب وأدعياؤه وهم دخلاء الفن والواغلون فيه وهم أحق الناس بصلم الآذان وجدع الأنوف حتى يكونوا موعظة العقلاء وفكاهة الجاهلين.

مثل هؤلاء في مصر كثير. وهم الذين يشوهون سمعة النوابغ والأدباء الحقيقيين

(١) «لا أستطيع أن أملك الشيم». تعبير غريب؛ ويبدو أن «أملك» نتيجة لخطأ طباعي.

(٢) «يكز» أي يضيق؛ ولكن تضييق الأفلاك معنى غريب. لعل المؤلف يعني تضييق المسافات الفلكية.

ويوقعون في نفوسنا الريب والشك في كل كاتب أو شاعر أو خطيب؛ فلا نستطيع أن نوفيه حقه من الثناء إلا بعد أن نوفيه حقه من النقد. ولو صفا للأدباء جو من الأدعياء (والدخلاء) لاسترحنا واستراح صاحب **الهلال** من عناء النقد وجهد الجدال.

وخصلة أخرى تضطرنا إلى النقد اضطرارا، وهي أن الكاتب المجيد إذا نبغ في مصر لم يكتف الجمهور منه بالقليل بل لا يزال يلح عليه في أن يكثر القول ويتكلف الكلام بحق وبغير حق فيلتجئ[1] بذلك إلى أن يكتب من الخواطر ما يعن له من غير تثبت ولا تبصر ليرضي الجمهور ويتقي غضبه الشديد.

معذور جمهورنا في ذلك لأن العلم عنده قليل وهو إليه ظمآن. أما الكاتب الذي يستجيب لذلك فقد لا ألتمس له معذرة إلا حب المال والرغبة فيه. هذه هي البواعث الحقيقية التي حملتني على نقد هذا الكاتب الأديب في مؤلّفه الحديث. وعندي أن العالم إذا[2] ظهرت قيمته الغالية بعد النقد والتمحيص كان ذلك خيرا له وأحسن عاقبة.

النقـــد:

بدأ صاحب **الهلال** هذا الكتاب بمقدمة في تاريخ التأليف في موضوع الآداب العربية؛ وقد استغرقت هذه المقدمة صحفا من الكتاب على أنها لا تشتمل إلا على شيء واحد هو إعلان كتابه للناس وترغيبهم فيه. وتلك عادة للكاتب في كل مؤلف أظهره للناس حتى سبقنا إلى إنكارها عليه الأستاذ الإسكندري يوم نقد كتاب **تاريخ العرب قبل الإسلام**. غير أننا مع ذلك نحتاج إلى أن ننكر على الكاتب في هذه المقدمة التجارية أشياء كنا نود أن لا يعثر بها في أول كتابه.

---

(١) «فيلتجئ» : لعل المقصود هو «فيضطر».

(٢) «إذ» في الأصل.

ما هي مؤلفات العرب في هذا الفن؟

فأول هذه الأشياء أن الكاتب أراد أن يثبت أن العرب قد سبقوا إلى تأليف الكتب في تاريخ الآداب؛ فنقب عما ألفوه في هذا الموضوع وأجهد نفسه في البحث ثم خرج بنتيجة مضحكة، وهي أن أهم ما ألف عندهم في هذا الموضوع أربعة كتب:

أولها: كتاب **الفهرست** لابن النديم.

الثاني: كتاب **مفتاح السعادة ومصباح السيادة** لطاش كبرى زاده.

الثالث: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** لملا كاتب حلبي.

الرابع: كتاب **أبجد العلوم** لصديق القنوجي.

وكل هذه الكتب تبحث عن تاريخ العلوم والعلماء وما ألّف من كتب وصنف من رسائل على اختلاف الفنون وتباينها. ونقول: لو أن العرب لم يؤلفوا في تاريخ الآداب إلا هذه الكتب الأربعة ما استبحنا لأنفسنا أن نقول إن للعرب في هذا الفن نصيبا. فإن هذه الكتب ليست في الحقيقة إلا فهارس وتراجم كما سماها أصحابها؛ وليس هذا من تاريخ الأدب في شيء كبير. نعم إن هذه الكتب وأمثالها تبحث عن تاريخ العلوم، وليس تاريخ العلوم هو تاريخ الأدب كما زعم الكاتب بل الفرق بين الفنين عظيم.

ولولا حسن ظننا بهذا الكاتب الأديب وصدق رأينا فيه لاتهمناه بسوء القصد في إهماله المصادر الحقيقية لهذا الفن عند العرب وعلى الأخص كتاب **الأغاني** الذي ألّف قبل **الفهرست** من غير شك؛ وهو المصدر الحقيقي والمرجع الصحيح لتاريخ الآداب العربية الخالصة. فهو الذي استوفى البحث عن الشعر والشعراء والخطابة والخطباء والكتابة والكتّاب والغناء والمغنين والسياسة والسياسيين. وهو الذي ذكر أخبار العرب وأيامها في الجاهلية والإسلام. وجملة القول إن كتاب **الأغاني** هو الكتاب الحقيقي الذي ألّفه العرب في تاريخ الآداب. وهو في الحقيقة الثمرة الناضجة لحياة الأمة العربية في جميع عصورها

المعروفة إلى أوائل القرن الرابع للهجرة. ومن قرأ كتاب صاحب **الهلال** لم يجده إلا قطعا متخطفة من كتاب **الأغاني**؛ وحظ **الأغاني** في هذا الكتاب أكثر من حظ **الفهرست** وأمثاله من الكتب التي ذكرها. فكيف استباح الكاتب لنفسه إهمال هذا الكتاب؟

وليس **الأغاني** أول كتاب ألّف في هذا الفن؛ بل هناك كتب سبقته ولكنها في أبواب خاصة أذكر منها كتاب **طبقات الشعراء** لمحمد بن سلام الجمحي، وهو كتاب جليل مخطوط في المكتبة الخديوية في القاهرة وكتاب **الشعر والشعراء** لابن قتيبة المتوفى في القرن الثالث، وهو كتاب منشور طبع في مصر وفي أوروبا. وألّف دعبل الخزاعي شاعر القرن الثاني والثالث كتابا في الشعراء، وهو مفقود غير أن النقل عنه في الأغاني كثير.

كذلك ألّفت في تاريخ العلوم والآداب كتب مهمة يعرفها صاحب **الهلال** وهي لا تنقص عن **الفهرست** ونظائره خطرا. منها **تاريخ الحكماء** لابن القفطي **وطبقات الأطباء** لابن أبي أصيبعة. وقد نشر هذان الكتابان في مصر وفي أوروبا. وألّف ياقوت الحموي كتابا كبيرا أسماه **معجم الأدباء**، وهو كتاب جليل شديد الارتباط بتاريخ الآداب أكثر من **الفهرست**، وهو ينشر الآن في مصر أجزاء بعضها إثر بعض. ومنها **نهاية الأرب في علوم العرب** لشهاب الدين النويري؛ وهو كتاب يقع في ثلاثين جزءا وفيه العلوم والآداب والدين وتاريخها؛ وهو مخطوط في القسطنطينية وفي ليدن؛ وقد عني الأستاذ أحمد زكي باشا بنشره للناس في مصر. فهل يرى صاحب **الهلال** أن كتاب الفهرست أجل من مثل هذا الكتاب.

هناك أيضا كتب أخرى ألّفت في طبقات النحاة والفقهاء وغيرهم منها المطبوع والمخطوط، وأخصها **طبقات النحاة** لابن الأنباري، وهو مطبوع بمصر. وكتاب **بغية الوعاة في طبقات النحاة** للسيوطي، وهو مخطوط في المكتبة الخديوية. وكتاب **طبقات الشافعية** لابن السبكي، وهو مطبوع بمصر. وهناك كتب ألّفت في أهل

الحديث ورواة السنة وأصحاب النبي . وكتب ألّفت في المتكلمين منها المطبوع والمخطوط أيضا . ولكن المقام يضيق بذكرها ؛ وكلها مصادر لتاريخ الآداب على مايحب صاحب **الهلال** . فكيف استطاع أن يهملها؟

دعوى عريضة

الثاني مما ننكره على المؤلف زعمه في الصحيفة الرابعة أنه أول من ألّف في هذا الفن على هذا الأسلوب وأول من سماه بهذا الاسم في **الهلال** . ولو عرفنا أن مثل هذا يحسن من مؤلف لأقررناه عليه ، ولكنا نرى ذلك ممقوتا لأنه ليس إلا طريقة تجارية .

ولسنا نريد أن نبحث عن أول من ألّف في هذا الفن من المعاصرين ؛ فإن العرب هم أول من ألّف فيه من غير شك ؛ والمستشرقون من الفرنج سبقوا إلى ترتيبه على هذا الأسلوب ، ونحن لهم في ذلك تبع . وإنما ننكر على الكاتب قوله أنه أول من سمى الفن بهذا الاسم . وقد كان حقه أن يقول إنه أول من ترجم هذا الاسم من اللغات الغربية . على أن هذا موضوع نزاع .

كذلك نأخذ المؤلف بقوله في هذه الصحيفة أنه أمضى في هذا الكتاب أربعة عشر عاما . وهي مدة تكفي لتأليف أربعة عشر كتابا من كتبه التي يخرجها للناس في كل سنة ، على أنه ضيق على نفسه مصادر الاعتذار مما يقع له من الخطأ في هذا الكتاب .

ما هو تاريخ الآداب؟

كذلك نريد الآن أن نناقش صاحب **الهلال** فيما ذهب إليه من تعريف هذا الفن : تاريخ الآداب . على أن عبارته في هذا الموضوع مبهمة كثيرة العموم كغيرها من العبارات التي يقصد كتابها إلى أن يبعدوها من المناقشة والملاحظة . وإليك شيئا من هذه العبارة . قال : «نعني بتاريخ آداب اللغة العربية تاريخ ما تحويه من العلوم

والآداب وما تقلبت عليه في الأعصر المختلفة أو تاريخ ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم» (كذا).

هذه عبارة عامة كما يرى القراء، ولكنها مع هذا العموم لا يمكن أن تدل على أكثر من أنه يريد بتاريخ الآداب تاريخ العلوم والفنون وما مر على اللغة من الأعصار والدهور. هذا كل ما يريد، ولكنه ليس كل التاريخ، بل هناك من التاريخ قسم تركه هذا الكاتب الأديب. إما لأنه لم يهتد إليه أو لأنه ظن العلاقة منقطعة بينه وبين التاريخ، وإن كان هذا الظن في نفسه خطأ. نريد بهذا القسم تاريخ اللغة في نفسها وما طرأ على جوهرها من التغيير والتبديل في العصور المختلفة وكيف نمت غصونها وامتدت فروعها بعد أن كانت ضئيلة ضيقة. فإن مما لا شك فيه أن كل لغة من اللغات كانت في أول أمرها ألفاظا محصورة يتخاطب بها قوم محصورون قليلو الحاجات والمآرب. ثم يكثر المتكلمون باللغة فتكثر حاجاتهم إلى الأشياء والأسماء وتختلف أذواقهم في الاختراع والابتداع وينتج من كل ذلك نمو اللغة من طرق مختلفة كما ينتج منه الترادف والاشتراك والدخيل.

فكيف كان هذا النمو وما هي طريقته الخاصة بالإضافة إلى اللغة العربية؟ هذا ما نسيه صاحب **الهلال** ولم يلتفت إليه. نعرف أن كل لغة تنمو بالاشتقاق والاستجازة والارتجال واستعارة الألفاظ الأجنبية اضطرارا أو اختيارا. فكيف بدأت هذه الأشياء في اللغة العربية؟ كيف نشأ فيها الاشتقاق والاستجازة وكيف سرى إليها الدخيل وما هو تاريخ ذلك؟

أي هذه الأشياء أسبق إلى الوجود: اشتقاق الفعل أم اسم المفعول أم اسم الفاعل أم الصفة المشبهة أم غيرها من المشتقات؟ كيف كان ذلك في اللغة السامية الأولى وكيف تحول في بناتها العربية والبابلية والعبرانية والآرامية والحبشية؟ كيف نشأت زيادات الأفعال وكيف أخذ الفعل المضارع والأمر من الفعل الماضي وكيف صيغ المبني للمجهول من المبني للمعلوم؟ وكيف صيغت ألفاظ المبالغة من أسماء الفاعل؟ وكيف عرف العرب وغيرهم من الساميين طريقة الإبدال والإعلال والقلب؟ كيف

نشأت الجموع وتنوعت صيغها؟ وكيف اهتدوا إلى النسب والتصغير؟ هذا ما لم يبحث عنه صاحب **الهلال** ولا غيره من المؤلفين في هذا الفن.

كيف اهتدى الساميون وغيرهم إلى التشبيه؟ وكيف أطلقوا اسم الكل على الجزء والجزء على الكل والسبب على المسبب والمسبب على السبب؟ وكيف ترقى ذلك وكيف اهتدوا إلى الكناية والتمثيل؟ كيف كانوا يرتجلون الألفاظ وكيف استطاعوا أن يقتطعوا كلماتهم من أصوات الطبيعة وحركاتها وأشكالها؟ وكيف نشأت ألفاظ المعاني كالعواطف وخواطر القلوب؟ هذا ما لم يبحث عنه صاحب **الهلال**.

هل انتهى عهد الارتجال والاختراع أم هل لا يزال ذلك باقيا؟ كيف سرى الدخيل إلى اللغة وما هي حقيقته؟ أيعد كل لفظ ليس عربيا خالصا دخيلا ولو كان من العبرية أو البابلية أم لا؟ وما هي مراتب الدخيل؟ هذا ما أغفله صاحب **الهلال**، وكان حقه ألا يغفله لأن العلم به واجب والبحث عنه ممكن وإن كان صعبا كثير العناء.

لندع ما يتعلق بجوهر الألفاظ ولنبحث عما يتعلق بفنون الكلام وأساليبه. هل بحث عنها صاحب **الهلال**؟ هل بيّن لنا كيف نشأ الشعر وما هو أول عهد الناس به وكيف ارتقى حتى وصل إلى ما كان عليه في الجاهلية؟ هل بيّن لنا كيف اهتدى العرب الى أوزانه وأعاريضه وقوافيه؟ وما بالهم يلتزمون القافية الواحدة في القصيدة المطولة؟ وهل هذا مختص بالعربية دون أخواتها من اللغات السامية؟ وماهو عهدهم بالرجز ولماذا لم يطولوه إلا في الإسلام؟

هل بيّن لنا كيف نشأ الغناء العربي وما هي مزاياه الخاصة وما هي علاقة الشعر به وكيف ارتقى حتى وصل إلى ما كان عليه في صدر الإسلام وكيف أثر فيه غناء الفرس والروم؟

هل بيّن لنا صاحب **الهلال** كيف نشأت طرق التعبير وأساليب الكلام عند

العرب وما هي العلاقة بينها وبين أمثالها في اللغات السامية؟ وكيف نشأ الإيجاز والإطناب؟ وكيف عرفوا القصر والفصل والوصل؟ وكيف نشأت عندهم ألفاظ الاستفهام وغيرها من حروف المعاني؟ كل هذا لم يبينه صاحب **الهلال**، وكان حقا عليه أن يفعل؛ فإن حاجتنا إلى أن نعرف هذا القسم العلمي من تاريخ الآداب أشد من حاجتنا إلى أن نعرف ذلك القسم الأدبي الذي ألّف فيه هذا الكتاب.

وخلاصة القول أن هذا الكتاب وما يوضع على طريقته ليست من الفن بحيث نريد، وإنما هي كتب ناقصة لا تشفي علة ولا تنقع غليلا. على أننا سنترك هذا كله لصاحب **الهلال** ونبحث عن بقية ما جاء في كتابه أهو إلى الخطأ أدنى أم إلى الصواب؟

كيف يقسم تاريخ الآداب؟

كذلك نلاحظ على هذا الكاتب ما جاء في الصحيفة الخامسة من تقسيمه لكتابه. فقد زعم أنه تردد في الخطة التي يتخذها في تقسيم الموضوع فجعل يرتئي بين أن يقسمه بحسب العلوم كما يقول بأن يتكلم على كل فن من الفنون من أول نشأته إلى الآن وبين أن يقسمه بحسب الأعصر السياسية والحوادث الكبرى التي أحدثت في النظامات الاجتماعية تغيرا ما. وقد اختار هذه الخطة فقسم هذا الكتاب تقسيم الأعصر السياسية.

وقد ننكر عليه أن يكون صاحب هاتين الخطتين أو مبتدعهما؛ وإنما هما خطتان معروفتان لغيره من المؤلفين ولكنهما على ذلك ممقوتتان.

أما أولاهما فليست بتلك لأن الكلام على كل علم أو فن من الفنون من بدء نشأته إلى الآن لا يفيد في تشخيص الحال الأدبية للأمة في عصورها المختلفة، مع أنه يحتاج إلى كثير من الإطالة، ومع أنه لا يكون بحيث يجب من الائتلاف والانتظام.

وأما الخطة الثانية فليست أقل رداءة من الأولى لأن مما لا شك فيه أن الحوادث السياسية والاجتماعية ليست إلا نتيجة لتغيرات في أفكار الأمة وشئونها . وتلك التغيرات نتيجة لتغيّر الأحوال الأدبية ؛ فيجب أن تقسم عصور الآداب تقسيما خاصا غير التقسيم السياسي ، بمعنى أن ينظر إلى الآداب من حيث هي منتجة للحوادث السياسية لا من حيث هي نتيجة لها .

أما هذه الخطة التي اتخذها صاحبنا وغيره من المؤلفين في هذا الفن فهي غلطة سيئة لم يتنبه إليها الأدباء والمؤرخون ؛ فإن قيام دولة وسقوط أخرى لايمكن أن يكونا مؤثرين في الأمة وإنما يجب أن يكونا متأثرين منها . مثلا سقوط الخلافة الراشدة وقيام الدولة الأموية لم يحدثا في الأمة ما حدث لها من الآثار ، وإنما هما نتيجة لما أحدثته الحضارة الطارئة على العرب من التغيّر في أخلاقهم البدوية الصرفة . فبعد أن كانوا في جاهليتهم أولي شظف في العيش وخشونة في الحال ، وبعد أن كانوا أولي استقلال في الرأي وجنوح إلى الشورى ، وبعد ما أحدثه الدين في نفوسهم من السماحة واللين حتى آثروا على أنفسهم ورغبوا عن نعيم الحياة إلى نعيم الآخرة - بعد كل ذلك ورثوا ملك الفرس والروم وهم أولو حضارة ونعيم وأصحاب خفض ولين وفيهم ذوو الأطماع والمآرب . فسرت إليهم رذائل الحضارة ونقائص الترف ؛ فقويت فيهم الأطماع واشرأبت أعناق كبارهم إلى الملك وسمت نفوس صغارهم إلى الإمارة والرياسة وعادوا إلى ما كانوا فيه من العصبية ؛ فكان ما كان من قيام الملكية وسقوط الجمهورية . يؤخذ ذلك من أشعارهم وخطبهم ويستدل عليه مما تفيض به أخبارهم من جنوحهم إلى اللهو ورغبتهم فيه ومن خمود العزائم وضعف الإرادات .

ومن هنا يظهر ما قلناه من أن الآداب دائما هي المؤثرة وأن السياسة هي المتأثرة . فكيف يصح أن تكون الثانية متبوعة للأولى؟ كذلك يخطئ المؤرخون الذين يستنبطون الأحوال الاجتماعية للأمم من أخبار الملوك والأمراء ومن الغزوات والفتوح ؛ وإنما يجب أن تستنتج هذه الحوادث من تلك الأحوال . وبهذا يثبت فساد هذه الخطة التي اتخذها المؤلف وغيره في تقسيم التاريخ الأدبي .

ومما يضحك قول المؤلف في الصحيفة الخامسة أن هذا الجزء من كتابه يشتمل على تاريخ اللغة من أول عهدها إلى سقوط الدولة الأموية سنة اثنتين وثلاثين ومائة للهجرة. وأول عهد اللغة على مذهب فريق من المستشرقين - وهو المذهب الذي ارتضاه صاحبنا لنفسه - هو عصر الخامورابيين[1] في بابل أي في القرن الخامس والعشرين قبل المسيح. فيكون هذا الجزء مشتملا على تاريخ اللغة في أكثر من ثلاثة آلاف سنة؛ وهي مدة تحتاج إلى أمثال هذا الكتاب، إلا أن يكون الغرض من التأليف نشر مذكرات لا تنفع ولا تغني. وذلك ما لا نرضاه لهذا الكاتب، وإن يكن قد وقع وانتهى القول فيه.

وفي الصحيفة السادسة قسم صاحبنا عصر الجاهلية إلى قسمين. أحدهما عصر الجاهلية الأولى وهو يبدأ من زمن الخامورابيين أي قبل المسيح بخمسة وعشرين قرنا إلى القرن الخامس بعد المسيح؛ فيقع هذا العصر في نحو ثلاثة آلاف سنة. وقد نستطيع أن نناقش هذا التقسيم الآن ولكننا سنبطله فيما بعد عند بحثنا عن عربية الخامورابيين.

وفي هذه الصحيفة أيضا قسم علوم العرب في الجاهلية أقساما منها قسم ما وراء الطبيعة وجعل من هذا القسم القيافة. وهذا شيء مضحك؛ فإن هذا العلم يراد به الاستدلال على الأشياء المحسوسة بآثارها كتتبع المسافر وتأثر خطاه على الرمل. فكيف يكون هذا مما وراء الطبيعة؟ وما الذي يكون من الطبيعة إذا كان الاستدلال بالأثر على المؤثر مما وراءها.

تقسيم الشعراء

وفي هذه الصحيفة أيضا زعم أنه قسم الشعراء أقساما تسهل درسهم؛ فقسمهم

---

(١) يتحدث طه حسين عن «خامورابي» و «الخامورابيون» بدلا من «حمورابي» و «الحمورابيون» كما يقول جرجي زيدان وكما نقول في الوقت الحاضر. انظر تبريره لذلك في المقالة الثالثة من هذه السلسلة.

إلى الشعراء الأمراء والشعراء الفرسان والشعراء الصعاليك وأصحاب المعلقات إلى غير ذلك. ومعنى هذا أنه قسم الشعراء باعتبار شئونهم الخاصة في حرفهم لا باعتبار الشعر نفسه وما يؤثر فيه من طبيعة الإقليم والدين والأخلاق والعادات ونحو ذلك. وهذا التقسيم في نفسه خطأ؛ فقد ينقسم كل صنف من هذه الأصناف إلى أقسام بمقتضى تلك المؤثرات السابقة وبمقتضى العصور والأزمان. فمن ذا الذي يقول إن شعر المعلقات كله متفق في الأسلوب والصفات الخاصة؟ وبهذه الملاحظات فرغنا من نقد هذه المقدمة التجارية. وقد يسأل القارئ كيف تكون هذه المقدمة تجارية مع أنها تشتمل على كل هذه المباحث العلمية التي بسطنا القول فيها؟

وجوابنا على ذلك أن هذه المقدمة تجارية لأنها لم تشتمل على هذه المباحث إلا لتكون إعلانا متقنا، على أنها بنفسها مكررة في الكتاب عدة مرات. فما المقدمة التمهيدية إلا هذه المقدمة التجارية تتكرر حتى لقد تتكرر ألفاظها. وقد كان حقا علينا أن نرجئ مناقشتنا للكاتب في هذه المباحث إلى مواضعها من الكتاب، ولكنا قد تعجلنا ذلك لنفرغ من المباحث العامة التي لا تحصر نتائجها للمباحث الخاصة التي لها نتائج مضبوطة معينة.

أغلاط مخجلة

غير أننا لا نستطيع أن نختم هذا الفصل حتى نشير إلى أن للكاتب في هذا الكتاب أغلاطا تاريخية مخجلة ما كان يحسن أن تقع من مثله. فمن هذه الأغلاط قوله في الصحيفة الرابعة والثلاثين: «وجليلة بنت مرة أخت كليب الفارس المشهور». فإن من المعروف ضرورة أن جليلة هذه ليست أخت كليب، وإنما هي امرأته وأخت جساس بن مرة البكري قاتل كليب، وهو وائل بن ربيعة أخو مهلهل التغلبي.

ومن هذه الأغلاط قوله في الصحيفة الخامسة والثلاثين: «كما فعلت جندب زوجة امرئ القيس». وهذا خطأ مضحك؛ فإن جندبا من أسماء الرجال لا من

أسماء النساء. أما زوجة امرئ القيس فتكنى أم جندب وذلك يؤخذ من قول امرئ القيس نفسه:

خليلي مـــــرا بي على أم جندب

لنقضي حاجات الفؤاد المعذب

ولهذه المرأة قصة مشهورة سنأتي عليها فيما بعد. وحسبنا الآن ما قدمناه فلعل القارئ قد مل ولعل المؤلف قد غضب.

نقد صاحب الهلال(*)

الفصل الثاني

المقدمات التمهيدية

فرغنا في الفصل الماضي من نقد المقدمة التجارية لهذا الكتاب. وقد اشتمل ذلك الفصل على مسائل كثيرة من العلم أحسنا البحث عنها وأتقنا التنقيب عليها فلم نعجب صاحب **الهلال** بل كانت بيننا وبينه مناقشة بدأها بالحدة وختمناها باللين. وقد قرأها القراء في **العلم** وسيقرءونها في **الهداية**[1]. وليس لأحد من الناس أن ينكر على صاحب **الهلال** دفاعه عن نفسه وتأييده لرأيه؛ فإن ذلك حق لكل إنسان؛ وإنما السبيل الواضحة في ذلك أن يقصد الكاتب إلى الحق وينزع من نفسه الغلو في حب العلو والشغف بأسباب الصلف. وذلك ما نرجو أن لا يفوت صاحب **الهلال** وإن كانت مناقشته الماضية مع الأسف لم تبرهن عليه.

وقد نريد الآن أن نتقصى بالنقد مقدماته التمهيدية لنرى أأخطأ فيها أم أصاب. ومن قرأ هذه المقدمات وأحسن النظر فيها والبحث عنها رأى أنها فصول قليلة الاتصال بالموضوع في نفسه، لأنها لا تخلو من أن تكون مكررة في هذه المقدمات وفي التي قبلها أو أن تكون في نفسها خطأ أو أن يكون صاحب **الهلال** نفسه قد

(*) **الهداية**، أغسطس وسبتمبر ١٩١١.

(١) بعد نشر المقالة الأولى لطه حسين في نقد صاحب **الهلال**، رد جرجي زيدان عليه في مقالة عنوانها «رد على انتقاد»، ويجد القارئ نصها في ملحق هذا الكتاب. ثم نشر طه ردا على الرد في مقالة عنوانها «رد على رد»، ويرد نصها فيما بعد.

أخطأ وضعها في مكانها وإقرارها في نصابها. فمن الأول تكراره لتعريف تاريخ الآداب، ومن الثاني بحثه عن حضارة البابليين وزعمه أنهم من العرب، ومن الثالث تمثيله بآداب اليونانيين للآداب العربية مع أنه لم يأت من تاريخ آداب اليونان إلا على أسماء بعض الرجال. ونحن مفصلون مجمل هذا النقد وقائلون فيه مقالتنا بالحجة والبرهان.

تاريخ الأدب وتاريخ العلم

نترك لصاحب **الهلال** عيب التكرار الذي وقع فيه أكثر من مرة ونناقشه الآن في موضوع مر به مرّ الخيال وكان حقا عليه أن يلم به إلماما وأن ينظر فيه نظر الباحث المحقق. وهذا الموضوع هو الفرق بين تاريخ الآداب وتاريخ العلوم؛ فقد جعلهما صاحب **الهلال** شيئا واحدا. ونحن نأسف لأنه لم يوفق في ذلك إلى الصواب وننقل للقراء عبارته ثم نبين ما وقع فيها من الخطأ.

قال: «ومنها التاريخ الأدبي أو العلمي وهو يبحث في (كذا) تاريخ الأمة من حيث الأدب والعلم فيدخل فيه النظر فيما (كذا) ظهر فيها من الشعراء والأدباء والعلماء والحكماء وما دونوه من ثمار قرائحهم أو نتاج عقولهم في الكتب وكيف نشأ كل علم وارتقى وتفرع عملا بسنة النشوء والارتقاء». هذه هي عبارة الكاتب في الصفحة التاسعة من كتابه، وهي نص صريح على أن صاحب **الهلال** لا يفرق بين تاريخ الآداب وتاريخ العلوم.

ونحن نقول إن الفرق بين الفنيين عظيم، ولاسيما عند علماء الفرنج الذين يقدسهم صاحب **الهلال** ويرى العدول عن رأيهم خطأ كبيرا. فتاريخ العلم عند هؤلاء العلماء يبحث بادئة الأمر عن حقيقة العلم والنسبة بينه وبين العلوم، ثم يأتي على المقدمات التي مهدت لنشوئه في الأمة من شعورها بالحاجة إليه ونحو ذلك ثم يأتي على نشوئه في حالته الأولى وكيف ترقى شيئا فشيئا حتى وصل إلى ما هو عليه.

وذلك يتناول البحث عما مر به العلم من العصور المختلفة والأطوار المتباينة وعن حال العلم في كل أمة عرفته وأخذت منه نصيبا، وعن الآثار التي عرضت له مع اختلاف المؤثرات وتباينها. وذلك يستتبع تحقيق بعض مسائل العلم والمقارنة بين آراء القدماء والمحدثين فيها ويستتبع أيضا بسط القول في العلماء والحكماء الذين كان لهم في هذا العلم أثر. ويستتبع بعد هذا وذاك إسهابا في بيان ما ألّف في هذا العلم من كتب وفي نقد هذه الكتب وبيان منزلتها من العلم إلى غير ذلك.

هذا هو تاريخ العلم عند علماء الفرنج. ولنضرب لذلك مثلا تاريخ الفلك. فإنه يبحث أولا عن حقيقة العلم عند القدماء والمحدثين على اختلاف آرائهم وتباين أهوائهم ثم عن شعور الناس بالحاجة إليه ومصدر هذه الحاجة وما تخيله الناس فيه. ثم يبحث عن أول من اهتدى إليه سواء أكان اهتدى فيه إلى حقيقة أم خيال. ثم يبحث عن ترقي هذا العلم واختلاف منازله وتأثيره باختلاف الأمم التي قبلته.

وذلك يستتبع تحقيق مواضع الخلاف بين المذاهب. فطريقة الفلك عند اليونان مثلا هي غير طريقته عند الهنود وعند الفرس. والمؤرخ الفلكي ملزم بأن يقارن بين هذه الطرق ويستنبط مثلاهن إلى غير ذلك من المباحث التي أشرنا اليها آنفا.

أما تاريخ الآداب فقد أشرنا إلى تعريفه في الفصل الماضي، وقلنا إنه يشتمل على قسمين كبيرين، أحدهما: ما يبحث عن مادة اللغة وجوهرها وتاريخ ما عرض لها من الخصائص التي أشرنا إليها فيما سبق. وقلنا إن صاحب **الهلال** قد أهملها في كتابه. وزعم لنا صاحب **الهلال** أنه لم يهمل هذا القسم بل ألّف فيه كتابين. ونحن ندع هذين الكتابين الآن لننقدهما فيما بعد. القسم الثاني: ما يبحث عن آداب اللغة وعلومها. وهذا القسم يصح أن يشتمل على شيء موجز من تاريخ العلوم وتراجم أصحابها من غير أن يعرض لتحقيق بعض مسائلها أو تبيين منازلها عند الأمم المختلفة أو المقارنة بين طرقها على اختلاف الأمم وتباين العصور. فمؤرخ الآداب العربية إذا تكلم عن تاريخ الفلك ليس له أن يحقق البحث عن رأي

بطليموس أو عن طريقة الفرس في النجوم أو عن أسلوب الهند في حساب التاريخ أو عما آثره العرب من هذا كله؛ وإنما عليه أن يشير إلى ما عرف العرب في جاهليتهم من هذا الفن وإلى ما قد يزاد عليه في صدر الإسلام إلى ظهور الدولة العباسية وعناية المنصور بترجمة ما للفرس والهند في هذا العلم وترجمة كتاب **السند هند** (سدهنت) ثم عناية العرب بتحقيق هذا الفن وترجمة كتاب **المجسطي** ثم تأثير هذا العلم في لغة العرب وأفكارهم بما أحدث لهم من الألفاظ والمعاني. وعلى هذا يجب أن تقاس علاقة التاريخ الأدبي بالعلوم. ومن هنا يظهر الفرق الكبير بين التاريخين اللذين جعلهما صاحب **الهلال** شيئا واحدا. ولندع هذا المبحث الآن ولننتقل إلى غيره.

استنتاج غريب

أراد صاحب **الهلال** أن يبيّن علاقة التاريخ الأدبي بالتاريخ العام ويشرح الحاجة إليه في معرفة العلل والأسباب التي نهضت بالأمة أو سقطت بها وأحدثت لها مختلف الآثار والحوادث التي تكوّن منها التاريخ العام؛ فقال عبارة غريبة في بابها ننقلها للقراء ليروا معنا رأيهم فيها. قال في الصفحة التاسعة: «فإذا قرأنا تاريخ أمة وعرفنا ما توالى عليها من الأحوال السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية واستخرجنا أسباب تمدنها (كذا) ورقيها أو تقهقرها وسقوطها مهما علمنا من ذلك كله فإن الأسباب لا تزال غامضة حتى نعلم تاريخ علوم تلك الأمة وهو تاريخ عقولها وقرائحها فتنجلي لنا العوامل الأصلية في أسباب رقيها أو سقوطها». فلسنا ندري ما الذي يريد أن يعلمه صاحب **الهلال** من شئون الأمة بعد أن يعلم جميع ما أشار إليه من أحوال الأمة السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية وأسباب رقيها وانحطاطها وما هو عمل تاريخ الآداب وما هو مصدر الحاجة إليه.

نستطيع أن نفهم من التاريخ العام أحوالا مفصلة للأمة هي أشبه شيء بالأقاصيص المجردة من الأسباب والنتائج. ويستحيل أن نعقل حقيقة هذه الأسباب

ومبلغ تأثيرها، أو أن نستنبط منها نتائجها إلا بعد أن نتقن البحث عن تاريخ الآداب؛ لأن هذا التاريخ هو الذي يقفنا على حقيقة أفكار الأمة وطبائعها وتركيبها النفسي الذي نستطيع أن نفهم منه حقيقة ما يعرض للأمة من الأطوار والشئون. أما إذا استطعنا أن نفهم هذه الأطوار والشئون وأسبابها بدون تاريخ الآداب كما يرى صاحب **الهلال** فظاهر أن لا حاجة إليه.

اعتراف بالحق

ومن الغريب أن صاحب **الهلال** قد أنكر علينا نقدنا ما ذهب إليه من تقسيم تاريخ الآداب بمقتضى الأعصر السياسية، وزعم أن هذا هو أسلوب الإفرنج، وجحد ماقلناه من أن تاريخ الآداب يجب أن يقسم بالقياس إلى الآداب نفسها. فعل كل ذلك ثم هو الآن يعترف في الصفحة العاشرة من كتابه بنفس ما قلناه وذلك حيث يقول: «وأهل التمدن الحديث يجعلون البحث في آداب اللغة من أهم الوسائل لتفهم تاريخها السياسي؛ ويقسمون ذلك التاريخ إلى أطوار على مقتضى ما تقلب عليها من الأحوال الأدبية؛ ويقيسون ما تبينوه من الأطوار الماضية على ما سيكون. فيتنبئون عن مستقبل الأمة متى عرفوا الطور الذي بلغت إليه في أيامهم وبالقياس على الماضي. يقولون إن هذه الأمة هي الآن في دور الحماسة الشعرية مثلا ولا تلبث أن تنتقل إلى العصر الأدبي ثم العلمي فالفلسفي.. إلخ».

فهذا اعتراف لا شك فيه بأن علماء الفرنج يقسمون تاريخ الآداب بمقتضى ما يعرض للآداب نفسها من التغيرات الكبرى. غير أننا لا نريد أن نعتب على صاحب الهلال في إنكاره الحق الذي يعترف به ويعترف به غيره وإنما نسأل الله عز وجل أن يلهمنا الرشد ويجنبنا مثل هذه الطريق العوجاء.

تناقض

وفي هذه الصفحة العاشرة قال صاحب **الهلال** أن للعلم بالقياس الى الكتابة تاريخين: أحدهما قبل اختراع الكتابة والآخر بعده؛ ولا دخل لآداب اللغة فيما

هو قبل الكتابة لأن معول أصحاب هذا العلم على ما بين أيديهم من مدونات العلوم والآداب. فجعل تاريخ الآداب مقصورا على ما بعد اختراع الكتابة ولنا على ذلك ملاحظتان.

الأولى أنه حينما أراد أن يتكلم عن تاريخ الآداب العربية قسم عصر الجاهلية إلى قسمين أحدهما الجاهلية الأولى. وزعم أن هذا القسم يبتدئ من قبل التاريخ إلى القرن الخامس لميلاد المسيح. فكيف نستطيع أن نفهم هذا التناقض؟

نعم إنه لم يستطع أن يتكلم في عصر الجاهلية الأولى على شيء قبل التاريخ لأنه لايستند في كلامه عن هذا القسم إلا إلى آثار مكتوبة أقدمها شريعة خامورابي. ولاشك في أن تاريخ العراق يبتدئ قبل خامورابي بأكثر من ألف سنة كما سنبينه فيما سيأتي. فإذن قوله من قبل التاريخ إلى القرن الخامس لم يأت إلا لغرض واحد هو تكبير الموضوع وتعظيمه حتى تشتد الرغبة فيه والميل إليه وحتى يكون إعلانا تجاريا للكتاب وإن لم يكن فيه كبير فائدة كما سترى بعد حين.

والملاحظة الثانية أن لقائل أن يقول: كيف يصح تحديد التاريخ الأدبي بحدود غيره من أنواع التاريخ، أي بما بعد الكتابة، مع أن هذا الفن يبحث عن اللغة واللغة ألفاظ والناس ينطقون قبل أن يكتبوا بزمن طويل؟ ولئن لم نستطع أن نصل إلى حقيقة الألفاظ من طريق الكتابة فقد نستطيع أن نصل إليها من طريق القياس والاستنباط. وليس من سبيل إلى الشك في أن الفينيقيين قد اشتقوا الفعل وغيره من المشتقات قبل أن يرسموا البيت ورأس الثور والحوت ويدلوا بها على كلمات أو مقاطع أو حروف. كذلك البابليون قد عرفوا الاشتقاق والاستجازة قبل أن ينقلوا خط المسامير عن أهل سومر[1]؛ فيجب أن تكون غاية البحث عن تاريخ اللغة أبعد من الكتابة بزمن غير قليل.

---

(١) «شومير» في الأصل. ولكن النص الأصلي ليس متسقا في هذه الناحية. فأهل سومر يسمون أحيانا «الشوميريون» وفي أحيان أخرى «السوميريون». ومن الآن فصاعدا سنقول وفقا للعرف المتبع: «سومر» و «السومريون».

ومن طريق أخرى يصح أن يقال لصاحب **الهلال** حفظه الله أن البحث عن تاريخ الآداب العربية في الجاهلية الثانية سابق بالفعل لعهد الكتابة عند العرب ولاسيما العدنانية منهم. فإن من المؤكد أن العدنانية لم يهتدوا إلى الكتابة إلا قبيل الإسلام بزمن قليل جدا بواسطة حرب بن أمية الذي نقلها من الحيرة؛ ولم تعرف آثار عدنانية صرفة قد دونت بالكتابة قبل هذا العهد.

فأما الأثر الذي نقله صاحب **الهلال** في كتابه عن امرئ القيس اللخمي فلا يصح أن يكون عدنانيا، بل هو قحطاني العبارة والموضوع؛ فإن فيه «ذو» الطائية[1]. كما أن الملك الذي نقش هذا الأثر على قبره قحطاني من غير جدال. ومن ذا الذي يستطيع أن يدعي أن أشعار العدنانية يصح أن يعتمد في رواية القديم منها على الكتابة؟ أليس اعتماد العلماء في هذه الأشعار وفي الخطب والأمثال أيضا بل وفي التاريخ والقصص وأخبار الحروب والأيام على حفظ الرواة واستظهارهم؟

هل يستطيع صاحب **الهلال** أن يأتي بأثر مكتوب بأي خط من الخطوط وعلى أي شكل من الأشكال نستطيع أن نستخرج منه شعر عبيد بن الأبرص الأسدي أو علقمة بن عبدة التميمي أو الشماخ بن ضرار الغطفاني أو لبيد بن ربيعة العامري أو مهلهل بن ربيعة التغلبي أو امرئ القيس بن حجر الكندي على أنه يمني الأصل ينتهي نسبه إلى يعرب بن قحطان؟ أما إن صاحب **الهلال** إن استطاع أن يأتي بهذا الأثر الكتابي كان خليقا منا بالشكر والثناء. وقد أجلناه عشرة أحوال إن أراد.

إذن فتاريخ الآداب لا يحد بالكتابة بل يسبقها إلى ما قبلها وسبيل الباحثين إلى ذلك هو الاستنتاج والاستنباط وعلم مقابلة اللغات. وبالإضافة إلى اللغة العربية خاصة يجب أن يكون البحث عن تاريخ الآداب وأنواع الكلام سابقا بالفعل لتاريخ الكتابة. كيف لا والأمة العربية كانت من أشد الأمم ازدراء للكتابة واعتمادا على

(١) يشير طه حسين إلى كلمة «ذو» النبطية، كما وردت في الجملة الأولى من النص النبطي المنقوش على قبر امرىء القيس كما ورد في كتاب جرجي زيدان **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج ١، (القاهرة، د.ت.)، ص٢٨. والكلمة تعني «الذي».

الذاكرة، حتى أن السنة المطهرة نفسها قد اعتمد فيها على الحفظ، ونشأ من ذلك كثرة الأكاذيب والمفتريات على النبي صلى الله عليه وسلم؟

ومن الغريب أن المستشرقين قد استخرجوا من آثار اليمن المكتوبة ما يزيد على الألف، ومع ذلك لا يشتمل أكثرها إلا على أخبار العمارات والتقريب للآلهة ونحو ذلك. واكتشفوا كثيرا من آثار ثمود وعرب الصفاة. وأكثر هذه الآثار قلما يشتمل على غير الدعاء للآلهة ورسائل التحيات وأخبار العمارة والتقريب. فهل يستفيد تاريخ الآداب من هذه الآثار المكتوبة شيئا كثيرا؟ أما نحن فنقول: لا. وإنما الذي يستفيد من هذه الآثار هو التاريخ العام.

وأغرب من ذلك كله أن شيئا من هذه الآثار ليس مكتوبا بالعربية الفصحى التي نبحث عن آدابها والتي كان ينطق بها العرب قبل الإسلام بقرنين على أقل تقدير. وإنما كتب بعض هذه الآثار بلغة حمير التي تخالف العربية في كثير من القواعد والأصول وربما كانت أقرب إلى الحبشية، وبعضها كتب بلغة متوسطة بين اللسانين الحميري والعربي كالكتاب الذي نقله صاحب **الهلال** وسنأتي عليه فيما بعد.

ومسألة أخرى لا يصح إهمالها وهي أن الكتّاب الذين كانوا يكتبون هذه الآثار يمكن أن يكونوا من غير العرب بدليل أن بعض هذه الكتب لا يؤرخ بالحوادث العربية بل يؤرخ بحوادث أخرى كتاريخ بُصري في الكتاب الذي نقله صاحب **الهلال**. فلم لا يجوز أن يكون هؤلاء الكتّاب قد عبثوا بألفاظ اللغة فكتبوها كما تنطقها ألسنتهم اللكن التي لا تحسن النطق بلغة الضاد؟ كل هذا يدل على أن تحديد التاريخ الأدبي بحدود الكتابة واكتشافها وأن الاعتماد على الآثار المكتوبة في تحقيق الآداب العربية خطأ شديد جدا لأنه يفقدنا كل هذه الآداب (وحسبك من شر سماعه). على أن صاحب **الهلال** لم يستطع ولن يستطيع أن يسلك هذه السبيل أو أن يجنح إليها.

عبارة موهمة

أراد صاحب **الهلال** أن يتكلم عن تاريخ العلوم والآداب عند أهل بابل فاستطرد إلى من كان قبلهم في بلاد العراق وذكر في الصفحة الثانية عشرة من كتابه أنهم أمتان إحداهما سومر والأخرى أكاد. وذكر أن هاتين الأمتين هبطتا بلاد العراق في القرن الخامس والأربعين قبل المسيح. ولكنه لم يبين ما بين الأمتين من الفروق ووجوه الاختلاف. بل إن عبارته توهم أن لغتهما كانت واحدة وصورهما كانت متقاربة بدليل قوله في هذه الصفحة نفسها: «نزل السومريون والأكاديون وادي الفرات نحو القرن الخامس والأربعين قبل الميلاد أي منذ نحو ٦٥٠٠ سنة ومعهم العلم والصناعة، ومازالوا نبراسا يستضاء بهم إلى أوائل القرن العشرين ق. م.، أي نحو خمسة عشر قرنا. وهم يختلفون عن سائر سكان ذلك الوادي لغة وشكلا كما يظهر من صورهم المنقوشة على الآثار». فهذه العبارة العامة المبهمة تدل على أن هاتين الأمتين قد اشتركتا في المميزات الخاصة والعامة للأمم وهي اللغة والشكل والعلم والصناعة والدين، بل هي نص صريح في أنهما قد نزلتا أرض العراق في زمان واحد.

ونحن نناقش هذا الرأي من جهتين: الأولى أن هاتين الأمتين إذا كانتا مشتركتين في هذه المميزات الخاصة التي هي كالفصول المنطقية وجب أن تكونا أمة واحدة لا أمتين كما ذكر في هذه الصفحة. الثانية أن أهل العلم بالتاريخ يرون أن هاتين الأمتين مختلفتان لغة وجنسا. ويرجح بعضهم أن الأكاديين جماعة من الساميين، وأنهم قد جاءوا العراق بعد السومريين؛ وهم أمة لم يعرف جنسها ولم يهتد إلى أصل لغتها. فمنهم من يلحق لغتها باللغات الهندوجرمانية ومنهم من يقف فيها. وعلى كل حال فقد قرئت لغتهم وترجمت منها أخبار الآلهة والعمارات ونحو ذلك. ومن أشهر ما ترجم من هذه اللغة ما كتبه جوديّ أمير مدينة لجش عن بناء الهيكل لالهه ننجرسو وإلهته إنّا[1]. وهذه الكتب كثيرة متنوعة تشتمل على أدعية

(١) «آلهته» في الأصل.

وصلوات للآلهة . وكذلك ترجم من لغة الأكاديين كثير من الآثار أشهرها ما كتبه سرجن القديم صاحب أجدى . ومنها قصة خيالية لحياة هذا الملك وأصل نشأته . ومهما يكن من الأمر فلا شك عند المستشرقين في أن هاتين الأمتين مختلفتان وأن السومريين هم الذين سبقوا إلى العراق وهم أصحاب خط المسامير وهم الذين مدنوا المدن ومصروا الأمصار في وادي الفرات . وجاء بعدهم كثير من القبائل السامية يتبع بعضها بعضا فكان أسبق الأمم إلى الهجرة منهم أمة الأكاديين . ثم أخذت تكثر الهجرة من الساميين إلى بلاد العراق وتشتد المنازعات بينهم وبين السومريين حتى انتهى الأمر بتغلب الساميين واندحار السومريين . ومع ذلك فقد كان الساميون فيما بينهم قبائل متنازعة تغلب منها قبيلة فلا تلبث أن تنازعها الملك قبيلة أخرى . لذلك بدأ[1] الغلب للأكاديين ثم للخامورابيين ثم للأشوريين . ومن هذا كله يعرف ما وقع فيه صاحب **الهلال** من الخطأ . وإن كانت عبارته مبهمة موهمة إلا أنه لم يحسن وضعها في موضع الإبهام والإيهام . وعلى هذا يصح أن نفهم اختلاف اللغات والشكل والدين بين أهل بابل والسومريين . أما الأكاديون فلا يظهر ذلك بالقياس إليهم لما ثبت من أنهم ساميون كأهل بابل . وإن يكن هناك اختلاف بين البابليين والأكاديين فليس إلا كالاختلاف بين السريان والعبرانيين .

شريعة خامورابي

وفي الصفحة الثالثة عشرة من هذا الكتاب ذكر صاحب **الهلال** أن أقدم أثر علمي بقي سالما إلى الآن هو شريعة خامورابي وأن خامورابي ومن عاصره من أسرته عرب كما رجح ذلك في كتابه **تاريخ العرب قبل الإسلام** . ونحن ننكر عليه قبل كل شيء إحالته على كتاب غير هذا الكتاب في موضوع خاص بتاريخ الآداب . ثم نترك مناقشته في هذه القضية لنعود إليها في موضعها من الكتاب . وننكر عليه ما ذهب إليه من أن شريعة خامورابي بقيت إلى الآن سالمة كاملة . ونقول إن المستشرقين

---

(١) «بدىء» في الأصل .

الذين هم المرجع في مثل هذه الأشياء قالوا إن هذه الشريعة لم تصل إلينا كاملة بل كانت تتألف من ثمانين ومائتي فصل ضاع منها خمسة وثلاثون وبقي منها خمسة وأربعون ومائتان. ومن أشهر القائلين بذلك الأستاذ لتمان الألماني والأستاذ ميلوني الإيطالي (١).

مضحكات

ومن المضحكات التي اضطررنا إلى تسميتها بهذا الاسم وإن كان قد أغضب صاحب **الهلال** منا في الفصل الماضي أنه قسم آداب اللغة في الصحيفة الرابعة عشرة إلى قسمين أحدهما الشعر والثاني النثر؛ ثم قال إن النثر ينقسم [إلى] أقسام منها التاريخ والأدب والفقه.. إلخ... فلسنا ندري كيف تقسم الآداب إلى الشعر والنثر ثم يقسم النثر إلى الأدب وغيره. وهلا يجوز بعد ذلك أن يقسم هذا الأدب الخاص إلى شعر ونثر ثم يقسم هذا النثر إلى أدب وغيره، وهكذا لا نزال ندور بين أدب وشعر ونثر حتى يأخذنا الدوار فنخر صرعى بجناية صاحب **الهلال** علينا؟ أليس مصدر هذا الدور أو هذا الدوار أن صاحب **الهلال** حفظه الله لم يستطع أن يفهم معنى الآداب ولم يستطع أن يفرق بين معانيها المختلفة فأوقعنا وأوقع نفسه في حيص بيص؟ ونستغفر الله فقد غضب الكاتب الأديب وإن كان قد أغضب نفسه. أما إننا لا نرى صاحب **الهلال** قد ألجأه إلى هذا التخليط إلا حبه للإكثار في القول وتعظيم العبارة حتى يستطيع أن يملك على الناس قلوبهم وأهواءهم فيسارعوا إلى شراء الكتاب والعكوف عليه؛ وتلك هي الطريقة التجارية التي لا نزال نشفق على صاحب **الهلال** من شرها وإن كان قد لحقه وأحاط به.

تخليط في اللغات السامية

وفي الصحيفة الخامسة عشرة من هذا الكتاب أراد صاحب **الهلال** أن يشير إلى نهوض الفرنج للتأليف في آداب اللغات الشرقية فقال: «وجروا على مثل ذلك في

---

(١) كان كلاهما يدرّس في الجامعة الأهلية عندما كان طه حسين طالبا فيها.

تدوين آداب اللغات السامية فألّفوا في أدب لغة الهند والفرس والسريان والعرب» . فمن هذه العبارة الواضحة يفهم من غير شك أن لغة الهند والفرس من اللغات السامية، وتلك التي لم يجرؤ عليها إلا صاحب **الهلال**، بل تلك التي لا يصح أن يجهل حقيقة الأمر فيها تلميذ في المدارس الثانية قد أخذ في درس الآداب. فإن من المقدمات المعروفة الآن أن لغة الهند والفرس من اللغات الهندوجرمانية لا من اللغات السامية. وكأننا بصاحب **الهلال** قد غضب وأخذته العزة فصوب إلينا من لومه سهاما واتخذ من التحريف المطبعي درعا يتقي به أذاة النقد الصحيح؛ قال: «إننا قد كتبنا اللغات الشرقية فحرفت إلى اللغات السامية»؛ ولكنه قد عرف طريقنا في ذلك وأننا لا نقيم من التحريف المطبعي معذرة لمعتذر.

خصائص الأمم

أراد صاحب **الهلال** أن يحذو حذو الجاحظ - رحمه الله - في ذكر مميزات الأمم فأرانا من الأعاجيب ما يسلي هم الحزين؛ إذ جعل يضيف إلى كل أمة في العالم ميزة خاصة كأنه قد قرأ جميع ما لهذه الأمم من علوم وآداب حتى استطاع أن يقارن بينها. ونحن نقول إن لصاحب **الهلال** في ذلك سبيلين: فإما أن يكون قد قال بغير علم إذ من المستحيل أن يحيط بكل هذه اللغات وآدابها وذلك ما نجل عنه الكاتب؛ وإما أن يكون قد نقل هذا عن طائفة من علماء الفرنج. وإذن فقد كان حقا عليه أن يسند القول إلى قائله حتى يبرأ من العهدة وحتى نحسن به الثقة وحتى لا يقول أمثالي من الناقدين أن هذه طريقة تجارية كغيرها من الطرق السابقة. فمن ذا الذي يستطيع أن يصغر صاحب **الهلال** بعد أن يعرف علمه بكل هذه اللغات إلا إن كان له عقل يميز الخطأ من الصواب؟

على أن الجاحظ - رحمه الله - لم يصنع صنيع صاحب **الهلال** بل قارن بين أمم خمس هم العرب والفرس والروم والهند واليونان. ومع ذلك لم يوفق؛ فإنه لما لم يقرأ لليونان إلا المنطق والكلام وأنواع الفلسفة ظن أن القوم ليسوا على شيء من

الآداب الكلامية فجحد أن يكونوا خطباء. وظاهر جدا مكان هذا من الخطأ؛ فإن خطباء اليونان أشهر من أن يذكروا.

ومن الغريب أن صاحب **الهلال** عندما أراد أن يقارن بين الأمم المختلفة في الصحيفة الخامسة عشرة ذكر ميزة لليونان وأخرى للعرب وأخرى للروم ورابعة للهند وخامسة لليهود. ثم قال: «وقس على ذلك». فنحن لا نرى لصاحب **الهلال** مخرجا من هذا المضيق إلا إحدى سبيلين: فإما أن يكون قد سلك في مقارنته بين الأمم مسلك القياس مع وجود الفارق، وتلك هي طريقة الذين لا علم لهم بالمنطق وهي التي نجل عنها الكاتب؛ وإما أن يكون قد علم بجميع هذه اللغات فظن الناس جميعا علماء مثله فأمرهم أن يقيسوا. ولعمري لو كان هذا الظن صحيحا ما احتاج الناس الى كتابه ولا إلى صحيفته. ولسنا ندري كيف يشتغل صاحب **الهلال** بالتحرير لقوم كالمصريين طول هذه المدة، ثم يعتقد بعد ذلك أنهم علماء قد أحاطوا بجميع اللغات واستطاعوا أن يقيسوا بعضها إلى بعض.

وسبيل ثالثة نسيناها وهي أن تكون هذه الكلمة قد جاءت حشوا لتكملة السطر أو اتساق الكلام والعلم في ذلك عند الله.

استنتاج غريب

وفي هذه الصحيفة استنتج صاحب **الهلال** من الخصائص التي ذكرها ما ألّفته الأمم في أنواع العلم. وجعل هذه المؤلفات خصائص أيضا لتلك الأمم؛ فميز الرومان بالشرائع والنظامات وميّز الهند بوضع القصص الخرافية على ألسنة الحيوانات (**ككليلة ودمنة**). ونحن ننظر صاحب **الهلال** عشرة أحوال على أن يأتينا من أمثال **كليلة ودمنة** بكتب يصح أن تثبت بها الميزة للهنود في هذا النوع من الخيال. فإن كتابا واحدا ألّفه الهنود وألّف غيرهم من الأمم أمثاله لا يصح أن يكون ميزة عند أهل العقول الصحيحة وأصحاب النظر السليم.

ولعمري ما وفق صاحب **الهلال** فيما ذهب إليه؛ فإن للهند آثارا أخرى مذكورة

مشهورة غير **كليلة ودمنة**؛ فهم أصحاب حكمة وفلسفة وأهل شريعة ودين ولهم تفوق في الفلك والحساب وعلم النجوم وعنهم أخذ اليونان وحدة الوجود بعد أرسطوطاليس. وعن اليونان أخذها متصوفة العرب فكان لها في دين المسلمين أثر كبير. فكيف يصح أن يجحد كل هذا وألا يقر للهند إلا بكتاب قد ألّفت الأمم أمثاله فألّف العرب **رسائل إخوان الصفا** وما نظن صاحب **الهلال** بها جاهلا؟

رأي صاحب الهلال في العرب

وفي الصحيفة نفسها أراد صاحب **الهلال** أن يذكر ميزة العرب من المؤلفات فضاق بنفسه ولم يدر بماذا يميز العرب فجعل كل أنواع العلوم ميزة للعرب؛ فكأنهم يونان وهنود وفرس وروم وإنجليز وفرنسيون إلى غير ذلك. ولعمري لقد أراد صاحب **الهلال** أن يحابي العرب بالغلو في مدحهم فأغرق في إضافة الذم إليهم؛ فإنه لم يجعل لهم ميزة خاصة في العلم. والأمة التي لا ميزة لها فيه مقلدة صرفة، أي ليست لها حياة علمية. وما أظن من العرب من يرضى لأمته هذه الوصمة. ولسنا نتجنى على صاحب الهلال بل نحن نقول حقا سنؤيده بالبرهان فيما سيأتي وهذه عبارته: «وأما العرب فقد ملأوا الدنيا شعرا وأدبا وفقها وتاريخا وهم قدوة الناس في المعاجم العلمية والتاريخية وفلسفة التاريخ». هذه عبارة صاحب **الهلال**. ونحن نسأله سؤال التلميذ المستفيد للأستاذ المفيد عن كتب الفلسفة التاريخية التي ألّفها العرب غير **مقدمة** ابن خلدون؛ فإننا أشوق ما نكون إلى كتاب للعرب في هذا الموضوع الذي يرمينا الفرنج بالتقصير فيه. وإذا كان صاحب **الهلال** يعترف بأن العرب هم قدوة الأمم في المعاجم العلمية والتاريخية فما باله لم يعترف لهم في مقدمته التجارية إلا بكتب أربعة في تاريخ الآداب؟

غلو في كتب اليونان

وفي الصحيفة السادسة عشرة أراد صاحب **الهلال** أن يتقدم إلى آداب اليونان فيتخذ منها مثالا لتاريخ الآداب فغلا في مدح آداب اليونان غلوا شديدا هو فيه تابع

لغيره من المؤلفين. إلا أنه أراد أن يقول إن الأمم الأوروبية تحذو دائما حذو اليونان في كتبهم وآدابهم، فزعم أن كل ما للفرنج ليس إلا صورا وظلالا للآداب اليونانية. ونسى أن للمسيحية التي امتزجت بدم الفرنج واختلطت بأجزاء نفوسهم شيئا من التأثير غير قليل في علومهم وآدابهم. وهاك شيئا من عبارته: «فإن الإنياد في اللغة اللاتينية لفرجيل إنما هي نسخة من إلياذة هوميروس وكذلك فردوس ملتن وجهنم دانتي وتليماك[1] فنيلون[2] وغيرهم». هذه قطعة موجزة من عبارة صاحب **الهلال** في هذا الموضوع. والقارئ البصير لا يغفل عما فيها من الغلو بل من الخطأ. فإن صاحب **الهلال** إن كان قد قرأ هذه الكتب كلها لا يصح أن يجهل أن فردوس ملتن أو كتاب **الجنة الضائعة** الذي ألّفه ملتن الشاعر الإنجليزي يوشك أن يكون الأثر فيه خاصا بالكتب الدينية كالتوراة والقرآن ونبوات اليهود. وهو كتاب ديني تقريبا قد بحث بحثا خياليا عن بدء الخليقة وعن أمر إبليس وآدم وعصيان الأول ربه إذ أمره بالسجود وندمه على ذلك وعصيان الثاني ربه إذ أمره ألا يقرب شجرة الخلد. وكل هذه معان دينية لا تتعدى عصر التوراة. وقد نشرت **الهداية** منذ شهور فصلين من **فردوس** ملتن في ندم إبليس وخلق آدم لا يخرجان مما جاء في القرآن الكريم. كذلك جهنم دانتي وتليماك فنيلون كتابان أخرجهما الدين المسيحي لا وثنية اليونان. فهل نستطيع أن نفهم جحود صاحب **الهلال** ما للدين المسيحي الذي هو دينه من التأثير في آداب الفرنج؟

خطأ في التاريخ

وفي الصفحة السابعة عشرة من هذا الكتاب ذكر صاحب **الهلال** العصر الثالث من عصور اليونان وهو يبتدئ من سنة سبعين وخمسمائة قبل الميلاد كما ذكر صاحب **الهلال** أو من سنة خمسين وسبعمائة كما هو الحق، وكما ذكره صاحب **الهلال** في موضع آخر. ولعل ما في الكتاب تحريف مطبعي. وذكر أن من نابغي

(١) «تيلماك» في الأصل.
(٢) «فنيليون» في الأصل.

هذا العصر ثيوغنيس الميغاري، وذكر أنه نبغ سنة أربعين وثلاثمائة قبل المسيح. فإما أن يكون هذا تحريفا مطبعيا وإما أن يكون صاحب الهلال قد أخطأ في عد هذا النابغة من رجال هذا العصر لأنه ينتهي إلى سنة خمسمائة. وعلى هذا فحق على صاحب **الهلال** أن يبيّن الصواب في ذلك. أما نحن فلسنا ملزمين بالبحث عنه ولا القول فيه.

ومما يجب أن يلاحظ قبل ختام هذا الفصل أن صاحب **الهلال** قد أتى بتاريخ الآداب اليونانية كما يقول في صفحات ثلاث مع أن هذا العصر يشتمل على أكثر من خمسمائة وألفي سنة، لأنه يبتدئ قبل القرن التاسع قبل المسيح وينتهي سنة ثلاث وخمسين وأربعمائة للميلاد. وقد يظن المخدوعون أن هذه الصفحات الثلاث تشتمل على شيء من تاريخ اليونان وآدابهم مع شيء من الإيجاز، ولكن الحقيقة التي لا شك فيها أن هذه الصفحات لا تشتمل إلا على أسماء الرجال فحسب؛ فهي أشبه شيء بالإعلانات التجارية التي تنشر للأقاصيص التمثيلية وأقاصيص الصور المتحركة.

رأي صاحب الهلال في العرب أيضا

وفي الصفحة المتممة للعشرين نص صاحب **الهلال** على ما أنكرناه عليه في هذا الفصل من جعله العرب أخلاطا لا يمتازون بشيء خاص في العلوم والآداب. ونحن لا نناقشه في هذه العبارة التي سننقلها للقراء والتي لا نراها إلا ذما في صورة المدح. بل نترك للقراء الحكم على صاحب **الهلال** ونطالب هذا الكاتب بالأدلة المقنعة على ما يقول. وهذه عبارته: «وآداب اللغة العربية التي هي موضوع هذا الكتاب أغنى سائر الآداب السامية بل هي على الإجمال أغنى آداب سائر لغات العالم لأن الذين وضعوا آدابها في أثناء التمدن الإسلامي (أخلاط) من أمم شتى جمعهم الإسلام أو الدولة الإسلامية وفيهم العربي والفارسي والتركي والهندي والسوري والعراقي والمصري والرومي والأرمني والبربري والزنجي والصقالبي

وغيرهم (كذا كذا). وكلهم تعربوا ونظموا الشعر العربي وألّفوا الكتب العربية في الأدب والنحو والتاريخ والطب والفلسفة. فاحتوت آداب اللغة العربية بسبب ذلك على أحاسن القرائح و(شتات الأخلاق) والآداب والطبائع وأدخلوا فيها كثيرا من أساليب ألسنتهم الأصلية بدون قصد أو تعمل»[1].

هذه هي عبارة الكاتب الأديب ونحن نترك الحكم فيها للقراء كما قلنا، ونطالب صاحب **الهلال** بالأدلة على ما قال؛ فإن مما لا نستطيع أن نفهمه أن تكون اللغة العربية قد دخلت فيها أساليب البربرية والتركية والفارسية وغيرها من أخلاط الزنجية. وإنا لنخشى أن يكون مذهب الشعوبية الذين يزدرون العرب ويغضبون منهم قد نشر في شخص صاحب **الهلال** فأصبحنا وإن للعربية من هذا الكاتب لعدوا في ثياب صديق ومبغضا في لباس حبيب.

تكرار ممل

وفي هذه الصحيفة رجع صاحب **الهلال** إلى ذلك الإعلان المعروف الذي كرره أكثر من مرة وهو تعريف تاريخ الآداب والخطة التي رسمها لتقسيم هذا التاريخ؛ فياالله من هذا الحديث المعاد.

وبهذه الملاحظات فرغنا من نقد المقدمات التمهيدية لهذا الكتاب وسنبدأ بنقد الكتاب نفسه. وأول ما نبدأ به من ذلك كلامه على آداب العرب في الجاهلية الأولى.

آداب اللغة العربية قبل الإسلام

(العصر القديم أو الجاهلية الأولى من قبل التاريخ إلى القرن الخامس للميلاد)

هذا عنوان ضخم وضعه صاحب **الهلال** لبحث صغير لم يزد على خمس صفحات. ويشتمل هذا البحث على دعاوى كثيرة نريد أن ننقد المهم منها. فأولى

---

(١) يؤكد طه حسين بعرض عبارات جرجي زيدان مثل «أخلاط» بأن يضعها بين قوسين.

هذه الدعاوى ما ذهب إليه أخذا عن بعض المستشرقين من أن العرب قبل الإسلام قد كان لهم قسط موفور من الحضارة والمدنية ومن العلوم والآداب ولم يكونوا كما يظن بعض الناس أمة وحشية بدوية مختلة النظام الاجتماعي فاسدة السياسة قليلة الحظ من العلوم والحكمة النافعة. ودليله على ذلك شيئان أحدهما أن الأمة الوحشية لايمكن أن تبلغ لغتها من الرقي ما بلغته اللغة العربية التي جاءتنا بها المعلقات والقرآن الكريم. الثاني أن المستشرقين قد استخرجوا من آثار اليمن ما يدل من غير شك على أن القوم قد كانوا أولي مدنية باهرة وحضارة رائعة وتفوق في العلم كثير؛ وكذلك قد استخرجوا من آثار البابليين ما لا شك في أنه آثار أمة متحضرة راقية.

ونحن نناقش هذه الأدلة من وجوه. الأول أن لغة المعلقات مهما اشتملت على رقي الأسلوب ورقة العبارات وجزالة اللفظ ورشاقته وضخامة المعنى وفخامته لايصح أن تكون دليلا على أن القوم كانوا متحضرين؛ وذلك لأن أصحاب هذه القصائد كان كثير منهم مترفا يعيش عيشة الأغنياء. فامرؤ القيس كان ملكا، وطرفة ابن العبد كان سيدا في قومه حتى نادم النعمان، وعمرو بن كلثوم كان سيد تغلب وهم سكان الجزيرة قد عاشروا الأمم المتحضرة في الشام والعراق وتأثروا بحضارتهم، وزهير بن أبي سلمى كان مغمورا بعطايا هرم بن سنان فكان له أن يتحضر ويتأثر شعره بما يتأثر به شعر الأغنياء. ولأن أساليب هذه المعلقات ومايشبهها من الشعر لا يخرج من أساليب البدويين كما أن ألفاظها أيضا لا تخرج من ألفاظهم، فإن تشبيههم واستعارتهم ومجازهم المرسل وتمثيلهم لا تخرج عما تشتمل عليه البادية من جبال وحبال ومن صحاري ورمال ومن خيام وجمال ونحو ذلك. فما الذي يدل على الحضارة الرائعة في هذه المعلقات مع أنها لم تخرج من هذه الأشياء؟ وما الذي صنعه امرؤ القيس في قوله:

فقلت له لما تمطي بصلبه

وأردف أعجازا وناء بكلكل

أكثر من أنه شبه الليل بالجمل. وما الذي صنعه عنترة بقوله:

وكأن فأرة تاجر بقسيمة

سبقت عوارضها إليك من الفم(١)

أكثر من تشبيه نكهة الثغر بطيب المسك؟ بل ما الذي صنعه إمرؤ القيس بقوله:

تضيء الظلام بالعشى كأنها

منارة ممسى راهب متبتل

أكثر من تشبيه وجه المرأة بمنارة الراهب؟ وهل في هذا ما يدل على حضارة رائعة ومدنية باهرة مع أن امرأ القيس قد طوّف في الآفاق كما يقول، وقد زار قسطنطينية ولعب النرد والشطرنج، وهو من ملوك العرب وذوي الثروة فيهم.

أما لغة القرآن الكريم فلسنا ننكر أنها راقية عالية قد بلغت من البلاغة شأوا بعيدا وسمت من الفصاحة إلى حيث لا يسمو شاعر أو كاتب. ولكن هذه الميزة التي امتاز بها القرآن هي بعض الأدلة على أن القرآن معجز للعرب. فكأن العرب لا يستطيعون أن ينطقوا بلغة تشبه لغة القرآن في الجمال والروعة. على أن القرآن نفسه يدلنا على بداوة العرب وإغراقهم في الوحشية. وإلا فكيف يقيم لهم الدليل على وجود الله بلغتهم [دون إشارة] إلى خلق الإبل والجبال والأرض والسماء في قوله:

﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾.

ألا يكفي هذا دليلا على أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة بدوية صرفة لم يعرف الحضارة إلا أطراف منها؟

ويعجبني دليل بعض الفرنج على بداوة العرب بما نزل في القرآن من الأحكام

(١) «الفأرة» هي رائحة المسك الطيبة؛ و«القسيمة» هي (وفقا لبعض التفسيرات) وقت السّحر؛ و«العوارض» هي الإبل.

التي لا تهمل عند أمة ذات حضارة كما في قوله عز وجل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾. وهل تكون العرب متحضرة وهي تلك الأمة التي كانت تئد البنات وتصلم آذان الأسير وتخصف بها النعال وتشرب أبوال الإبل وتتخذ من دمائها وأوبارها طعاما وتأكل الخنافس والضّباب ونحو ذلك؟

أما الدليل الثاني وهو دليل الآثار التي اكتشفت في اليمن فباطل بنفسه لما قدمناه من أن هذه الآثار أثبتت خلافا شديدا جدا بين اللغة العربية الفصحى ولغة حمير؛ فيجب أن تكون الأمتان مختلفتين لغة ودينا وجنسا وأن تكون المؤثرات في إحداهما غير المؤثرات في الأخرى. وما نظن صاحب **الهلال** يدعي أن الحميريين والعدنانيين يرجعون إلى أصل واحد حتى يصح أن نتخذ منهما أمة واحدة. بل نعرف ويعرف الناس أن العدنانية من ولد إسماعيل وأن الحميرية من الكلدانيين في العراق. وقد جاء إسماعيل من بادية إلى بادية وجاء الكلدانيون من حاضرة إلى حاضرة فبدا ولد إسماعيل حتى حضّرهم الإسلام وتحضر الكلدانيون ولكنهم أترفوا ففسدت حضارتهم ولم يزالوا كذلك حتى أصلحهم الإسلام. أما ما ذهب إليه من عربية الخامورابيين فموضوع نزاع بيننا وبينه بل بين المستشرقين بعضهم وبعض. وقد ضاق بنا هذا الفصل عن الإتيان عليه فنرجئ القول فيه إلى الفصل الآتي إن شاء الله.

نقد صاحب الهلال (*)

الفصل الثالث

أتينا في الفصلين السابقين على ما قدم صاحب **الهلال** بين يدي كتابه من مقدمات تجارية وتمهيدية كما يقول. وبينا مقدار ما تشتمل عليه هذه المقدمات من الأغلاط والأباطيل وغاية ما ترمي إليه من الأغراض والأماني. واستنتجنا من مجموعها أن هذا الكتاب لم يؤلف للعلم وإنما ألّف للتجارة لكثرة ما يشتمل عليه من أسماء بلا مسميات وألفاظ بلا معاني؛ فهو أشبه شيء بذلك الدف الذي كان معلقا بالشجرة فلما سمع الثعلب صوته على بعد ظنه شيئا كبيرا فأقبل عليه وجاهد حتى قطعه فلم يجد جوفه إلا هواء. وها نحن أولاء اليوم بإزاء الكتاب نفسه نريد أن نحصي ما اشتمل عليه من الحقائق العلمية وما قام به من خدمة الفن وشرحه فلا نستطيع إلا أن نتمثل كارهين بذلك المثل العربي القائل: جعجعة ولا طحنا.

بدأ صاحب **الهلال** كتابه بعد المقدمات بفصل في آداب اللغة في جاهليتها الأولى وزعم أن هذه الجاهلية الأولى تبتدئ من قبل التاريخ إلى القرن الخامس لميلاد المسيح. ثم لم يستطع أن يذكر شيئا عما قبل التاريخ لأن أقدم عهده بالبحث تاريخ خامورابي وهو بعد التاريخ من غير شك.

وقد بينا في الفصل الماضي ما وقع فيه صاحب **الهلال** من التناقض حين قال إن تاريخ الآداب لا يبتدئ إلا بعد التاريخ أي بعد اكتشاف الكتابة. ثم بحث عن

(*) **الهداية**، أكتوبر ونوفمبر ١٩١١.

الآداب كما يقول من قبل التاريخ إلى القرن الخامس للمسيح. وبينا أيضا بطلان هذه الدعوى لأن الإنسان ينطق قبل أن يكتب. وبينا بعد هذا كله أن صاحب **الهلال** لم يستطع أن يسبق التاريخ بالبحث عن آداب اللغة العربية وإن كان ذلك متاحا له وميسورا عليه. وقد بدأ صاحب **الهلال** هذا الفصل بدعوى قد بينا بطلانها في الفصل الماضي، وهي أن العرب كانوا أمة راقية قبل الإسلام لا أمة جاهلية وتوحش.

عربية الخامورابيين

ونريد الآن أن نناقش صاحب **الهلال** في قضية جعلها أساسا لهذا الفصل حتى إذا انهدمت انهدم هذا الفصل كأن لم يكن شيئا مذكورا. هذه القضية هي أن أمة الخامورابيين قد كانت عربية.

ومن الظاهر الذي لا شك فيه أن مقام صاحب **الهلال** في هذه القضية مقام المدعي وأن مقامنا مقام المانع المنكر؛ فعليه الدليل ولنا أن نمنع كما هي القاعدة في علم الجدل وآداب المناظرة. ولو شئنا أن نأخذ صاحب **الهلال** بهذه القاعدة في هذا الكتاب لضحكنا وضحك الناس منه لأنه لم يقم على قضيته في هذا الكتاب دليلا واحدا؛ فهي دعوى مهملة لا تمكن مناقشتها بأكثر من طلب الدليل عليها. غير أن صاحب **الهلال** حفظه الله قد أحالنا في ذلك على كتاب له سماه **العرب قبل الإسلام**. وزعم أنه قد أقام فيه الدليل على هذا الموضوع. وقد أنكرنا عليه في غير هذا الفصل الإحالة على كتبه الأخرى، لأن ذلك نقص في الكتاب كبير ولأنه إعلان تجاري لما أحيل عليه من الكتب. ولكننا لا نجد بدا من أن نستعير **تاريخ العرب قبل الإسلام** لنقرأ ما فيه من الأدلة وإن كانت إحالة الكاتب عليه أكثر من مرة تكلفنا شراءه.

استعرنا هذا الكتاب وقرأنا الصحيفة التاسعة والأربعين فلم نعرف كيف يستدل صاحب **الهلال** فيها على دعواه؛ لأنه زعم أن الدليل على عربية

خامورابي تقارب الأسماء في لغته والأسماء في اللغة العربية. ونحن نناقش هذا الدليل من جهتين.

الأولى أن قوله بعربية الأسماء الخامورابية ممنوع؛ لأن للعربية أوزانا خاصة ليست هذه الأسماء آتية عليها. فقد قرر علماء اللغة العربية (وأظنهم مخطئين) أن الاسم يجب أن لا يزيد على سبعة أحرف. وإذا أحصينا اسم خامورابي نفسه وجدناه يزيد على هذا العدد، لأنه ثمانية أحرف. وفوق ذلك فإن هذا الوزن وهو فاعولالي إذا قلنا إن جميع أحرف العلة زائدة فيه ليس من الأوزان العربية. وفي الأسماء التي أتى بها صاحب **الهلال** ما يخالف هذا الوزن ويزيد عليه. وقد وضع أئمة اللغة (ولم يصيبوا) قواعد تنطق بأن هذه الأسماء أعجمية لا عربية. وإلا فمما لا شك فيه أن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب كلها عربية لكثرة من سمي بها من العرب ولكثرة ما استعملت في اللغة العربية ولأن حروفها لا تزيد على سبعة أحرف وأخطأ العرب جميعا وأئمة اللغة في منعها من الصرف للعلمية والعجمة.

الثانية أننا نقبل من صاحب **الهلال** هذا كله - وهو كثير - ونقول معه أن هذه الأسماء عربية. ولكن ما هي النظرية المنطقية التي أنتجت لصاحب **الهلال** أن المسمى باسم عربي يجب أن يكون عربيا. أما إننا في حاجة شديدة إلى هذه النظرية الجديدة لنضيفها إلى المنطق بعد أن نسيها فلاسفة اليونان والفرنج والعرب. نعم نحن في حاجة إليها لأنها تثبت لنا بأجلى برهان أن الأمة السريانية قد كانت عربية لأن ملوك الرها منهم كانوا دائما يتسمون باسم أبجر وهو اسم عربي لا شك فيه لوجود مادته وصيغته في اللغة العربية التي لم تخل من أبجر وبجير وغيرهما. نعم نحن في حاجة شديدة إلى هذه النظرية لأنها تثبت لنا بالدليل والبرهان أن الترك عرب لأن أسماء الخلفاء منهم تدور بين محمد ومحمود ومصطفي وعبد الحميد وعبد المجيد. نعم نحن في حاجة شديدة إلى هذه النظرية لأنها تثبت لنا أن الفرس والهند

والأفغان والبربر والزنج وغيرهم من المسلمين على اختلاف جنسياتهم عرب لأنهم يتسمون بالأسماء العربية بعد الإسلام.

أجل إن هذه النظرية تضرنا ضررا غير كثير لأنها تخرج من الأمة العربية أبناءها الذين تسموا بأسماء أعجمية فيكون إبراهيم ابن النبي أعجميا وإن كان أبوه عربيا صريحا، ويكون موسى بن نصير عبرانيا وإن كان أبوه من صميم العرب، ويكون الرشيد عبرانيا أيضا لأن اسمه هارون، ويكون صاحب **الهلال** نفسه أعجميا لأن جرجي ليس من الأسماء العربية في شيء وإن كان أبوه عربيا لأن زيدان من الأسماء العربية إذ هو تثنية زيد، وتكون نتيجة هذه النظرية أن استعارة الأسماء تهدم الجنسية. والله وحده هو القادر على أن يهدي صاحب **الهلال** إلى الصواب.

زعم صاحب **الهلال** في ذلك الكتاب أن من الأدلة على عربية الخامورابيين ما جاء به بروسوس مؤرخ الكلدان من أن بين الدول التي حكمت بابل دولة سماها عربية وعدد ملوكها يقارب عدد ملوك الخامورابيين لأنهم تسعة ملوك والخامورابيون أحد عشر. كما أن مدة حكم هؤلاء الملوك تقارب مدة حكم الملوك الخامورابيين لأن مدة حكمهم خمسة وأربعون ومائتي عام وقد حكم الخامورابيون كما يظهر من الاكتشافات الأثرية أربعة وثلاثين وثلاثمائة عام.

وأنا معجب كل الإعجاب بهذا الاستدلال المنطقي لأن مقدماته لا يمكن أن يتطرق إليها الضعف ولا أن تجد المناقشة إليها سبيلا. كيف لا وتقارب التسعة والأحد عشر يكفي لأن يكون الأحد عشر من العرب (لأن تقارب العدد يقتضي اتحاد الجنسية). فإذا قلنا مثلا إن مدينة من المدن حكمها أحد عشر ملكا ثم حكمها تسعة ملوك ولم نستطع أن نحدد زمن الحكم لكلتا الأسرتين وجب أن تكونا عربيتين من غير شك لأن صاحب **الهلال** يريد ذلك.

كيف لا يكون هذا الاستدلال قويا صادقا لا جدال فيه مع أن مدة الحكم التي ذكرها بروسوس والتي أظهرتها الاكتشافات متقاربتان؛ إذ الفرق بينهما تسعة

وثمانون عاما؛ وهذا شيء يسير عند صاحب **الهلال**. وعلى هذا لو قلنا إن أسرتين قد حكمتا مدينة من المدن إحداهما حكمت قرنين ونصفا، والثانية حكمت ثلاثة قرون وثلثا، ولم نستطع تحديد تاريخهما وجب أن تكون الأسرتان أسرة واحدة ومن جنس واحد لأن صاحب **الهلال** يريد ذلك؛ وما المنطق إلا أسير صاحب **الهلال**.

وبعد فكيف استطاع صاحب الهلال أن يقبل قول بروسوس من غير نقد ولا تمحيص؟ وهل تكفي رواية تاريخية محاطة بالشكوك والأوهام في نسبتها وموضوعها لإثبات الحقائق العلمية الناصعة؟

زعم صاحب **الهلال** أن من الأدلة على عربية الخامورابيين أن أهل بابل كانوا يسمون سكان بادية العراق عمورو. ومعنى هذا الاسم المغربيون؛ وكانوا يطلقونه على من يسكن غرب الفرات وفيهم الآراميون بالشام.

قال صاحب الهلال: وفي التاريخ القديم أن الكنعانيين اكتسحوا فلسطين في القرن الخامس والعشرين قبل المسيح وذلك يوافق وفود عمورو على بابل وتأسيسهم فيها دولة خامورابي. قال صاحب **الهلال**: وقد أطلق على هذه الدولة اسم عرب (أي غرب) والطبري يسمى جد العماليق عريبا. أقول: ومعنى هذا أن الذين ملكوا بابل في ذلك العصر هم الآراميون الذين أجلاهم الكنعانيون عن فلسطين وهم عرب لأنهم اسمهم عريب كما يقول الطبري في جد العماليق وكما تدل الآثار القديمة.

وإذا كان هذا مبلغ ما لصاحب **الهلال** من الاستنتاج فقد اتفقنا على أن سكان غرب الفرات كلهم عرب لأنهم من أهل الغرب؛ فكأن هذه العين هي تحريف لتلك الغين. والنتيجة اللازمة لهذا أن يكون الآراميون والعبرانيون وغيرهم من الأمم التي سكنت غرب الفرات كلهم عربا. ولا معنى لنزاع صاحب **الهلال** في ذلك؛ فإنه قد وضع اسما جديدا في معناه ليس هو موضوع النزاع. ولكننا نقول مع الأسف أننا لانعرف اسم العرب يطلق إلا على غير الآراميين من أبناء سام بن نوح. فأما أن

الآراميين أيضا يسمون عربا فذلك شيء قد أوضحه لنا صاحب **الهلال** . فنحن نشكره له ونقول : إن اسم العرب أصبح يطلق على جميع الساميين كافة ولا نزاع في أن الخامورابيين من أبناء سام أو من أبناء العرب بهذا المعنى الذي يراه صاحب **الهلال** .

زعم صاحب **الهلال** أن من الأدلة على عربية الخامورابيين تقارب لغتهم واللغة العربية في كثير من الأشياء تقاربا لم يوجد بين العربية وغيرها من اللغات السامية القديمة والحديثة . وقد استدل على هذا التقارب بأدلة سنأتي عليها بعد أن نعارض مجمل هذا الدليل بمثله . فنقول : إن بين اللغة البابلية والعربية تخالفا ليس بين العربية وبين غيرها من اللغات السامية قديما وحديثا . فإن اللغة العربية تشتمل على ستة حروف حلقية وهي الهمزة والهاء والعين والحاء والغين والخاء ولا تشتمل اللغة البابلية من هذه الحروف إلا على ثلاثة ، وهي الهمزة والغين والخاء . فأما الحروف الباقية فلا وجود لها في اللغة البابلية .

وهنا نذكر على سبيل الاستطراد أن صاحب **الهلال** يخطىء خطأ كبيرا في استعمال الحاء المهملة مكان الخاء المعجمة في لفظ خامورابي . وذلك لأن الحاء كما عرفت لا توجد في البابلية وإنما توجد مكانها الخاء ، كما أجمع على ذلك المستشرقون . ولو أن الخاء المعجمة ليست موجودة في العربية لأبحنا لصاحب **الهلال** ما ذهب إليه . فأما والخاء من الحروف العربية الصريحة فليس مذهب صاحب **الهلال** إلا نوعا من الخطأ المضحك .

ثم نقول بعد ذلك أن مقتضى هذا الدليل الذي عارضنا به صاحب **الهلال** أن اللغتين مختلفتان في جوهرهما ؛ إذ لو كانتا متفقتين لكانت العربية الفصحى بنت البابلية القديمة . ومقتضى ذلك أن تنقص حروف العربية عن الحروف البابلية ، أو أن تساويها لا تزيد عليها . فإن القاعدة الفطرية التي يريد أن يسير عليها صاحب **الهلال** في كل شيء وهي قاعدة النشوء والارتقاء تقتضي أن يكون رقي اللغات بنقص حروفها لا بزيادتها . وهذا مشاهد في نفس اللغات السامية قد اعترف به صاحب

الهلال؛ فما سقوط النون في السريانية والعبرانية من الأنف إلا نوع منه. فإذًا ليس لصاحب الهلال مندوحة عن إحدى اثنتين:

فإما أن يعترف معنا بأن اللغتين متباينتان وإما أن يلتزم بأن[1] تقدم اللغة العربية التي هي ابنة البابلية قد كان تقدما إلى الوراء لا إلى الأمام. على أننا سنريح صاحب **الهلال** من هذه المشابهات الكثيرة التي رآها بين اللغتين فنقول إنها مشابهة الأخوين الشقيقين بعضهما لبعض. إذ لا شك في أن العربية والبابلية ساميّتان؛ فهما في الأصل لهجتان كانتا متقاربتين ثم تباعدتا فكانت بينهما هذه المشابهة. ولما كانتا أقدم لغات الساميين وأبعدها عهدا وكانت بقية اللغات السامية ناشئة عنهما في الأكثر كانت المشابهة بينهما أشد منها بين إحداهما وبين بقية اللغات. والآن نبحث مع صاحب **الهلال** عن فروع تلك المشابهات التي كانت سببا في اتحاد اللغتين عنده. فأخص هذه المشابهات مسألة التنوين فإنه ميم في البابلية ونون في العربية.

قال صاحب **الهلال**: والميم والنون متقاربتان. أقول: يظهر أن صاحب الهلال رأى الميم والنون متجاورتين في حروف المعجم فظن أنهما متقاربتان. وإلا فإن النون والميم لا تقارب بينهما مطلقا. وأي تقارب يكون بين حرفين أحدهما يتكون من اعتماد طرف اللسان على اللثة وهو النون، والآخر يتكون من التصاق الشفتين؟

وإذا كان هذا تقاربا عند صاحب **الهلال** فقد أخطأ علماء التجويد لأنهم لم يجعلوهما كذلك[2]. وكأن صاحب **الهلال** رأى أن النون تقلب ميما مع الباء والميم في الإدغام في نحو قولك «مما» و «من بعد». ولكن فاته أن مصدر ذلك استثقالهم الانتقال من النون الساكنة إلى الميم. وإلا فما بال تاء الافتعال تقلب ذالا مع الذال في نحو الذكر وظاء أو طاء مع الظاء في نحو اظّلم واطّلم؟

---

(١) «أن» في الأصل.

(٢) «لم يجعلوها لذلك» في الأصل.

أذلك لأن التاء أخت الذال أو الظاء؟ على أني أقول أكثر مما قال صاحب **الهلال**. فإن التنوين ميم في البابلية وفي الحميرية التي يراها صاحب **الهلال** شطرا من اللغة العربية. ولكن ذلك لا يقتضي أن تكون اللغتان شيئا واحدا؛ وإنما هو أثر من آثار التشابه بين الشقيقتين. وإلا فلماذا لا تكون السريانية عربية لأن لام التعريف فيهما واحدة مع أنها مختلفة بين عربية الحجاز وحميرية اليمن؟

يرى صاحب **الهلال** أن من وجوه الاتحاد بين اللغتين اشتراكهما في الدلالة على الجمع بواو ونون زائدتين مع أن العبرانية والسريانية تدلان عليه بياء ونون. وهذا مضحك؛ فإن تلاميذ المدارس الأولى يعرفون أن اللغة العربية تدل على الجمع أيضا بياء ونون في الجر والنصب، وأن ذلك قد يلتزم في جميع الأحوال. فلماذا لا يكون اتفاقها مع العبرانية والسريانية في ذلك جاعلا هاتين اللغتين عربيتين؟

يرى صاحب **الهلال** أن من وجوه اتفاق اللغتين تقارب صيغ الأفعال فيهما. ونحن نسأل صاحب **الهلال** ضاحكين: ما هو مقدار التشابه بين الفعل الماضي في اللغتين وما هو مقدار الفرق بين صيغ الأفعال في العربية والعبرانية والسريانية؟ فإن جوابه على هذين السؤالين كفيل برد هذه الشبه؛ لأنه سيضطر إلى التصريح بأن الماضي مفقود في البابلية وبأن الفرق بين صيغ الأفعال في اللغات السامية قليل. والحقيقة أن كافة اللغات السامية تتشابه في صيغ الأفعال وزيادتها، وأنه إن يكن هناك تشابه خاص بين البابلية والعربية فليس مصدره إلا ما أشرنا إليه آنفا من أنهما أختان شقيقتان.

يرى صاحب **الهلال** أن من وجوه الاتفاق بين اللغتين أن حروفا سقطت من بعض الكلمات في السريانية والعبرانية وبقيت في العربية والبابلية كالنون من عنب وأنف. ولكن صاحب **الهلال** قد أخطأ من جهة ثانية فلم يلاحظ أن هناك حروفا سقطت من بعض الكلمات في اللغة العربية وبقيت في البابلية وذلك كالحرف الثالث من «يد» و «دم» و «سن»[1] فإنه ساقط في العربية؛ والنحويون يقدرونه لأنه يعود في النسب والتصغير مع أنه باق في البابلية.

(١) «سنة» في الأصل.

يرى صاحب **الهلال** أن من وجوه الاتفاق بين اللغتين أن أسماء الآلهة فيهما واحدة أو متقاربة كإيل وبيل إلى غير ذلك. وهذا أيضا مضحك؛ فإن منشأ ذلك ليس إلا كون اللغات السامية كلها متقاربة ترجع إلى أصل واحد. وإلا فما بال «بعل» وهو اسم إله من الآلهة قد ذكر في جميع اللغات السامية بل إن اسم الإله نفسه متقارب في أكثرها لأنه بالعبرانية «إيلوهيم» وفي البابلية«إيلو» وفي العربية «إله»؟

والعلم الشخصي على الله سبحانه وتعالى واحد في السريانية والعربية إلا أنه قد زيد عليه ألف في السريانية للتعريف بعد أن بطلت لام التعريف واحتاجت إلى أن تساعد بألف في آخر الكلمة.

ومبلغ القول أن صاحب **الهلال** لم يستطع أن يقيم دليلا صحيحا على دعواه، بل كل أدلته واهية لا تثبت أمام النقد الصحيح. وإني آسف أشد الأسف لأني سأحكم كارها على هذا الكاتب بأنه ليس بالمنطقي البارع ولا باللغوي الماهر وإلا لما التجأ إلى هذا الاضطراب والتخليط. ونتيجة البحث أن الخامورابيين ليسوا عربا لأن أدلة صاحب الهلال لم تثبت ذلك ولأن أدلتنا تجعله بعيدا.

حضارة الخامورابيين

وفي هذا الفصل نفسه أشار صاحب **الهلال** إلى حضارة الخامورابيين وعلومهم وشرائعهم فغلا في تقديرها غلوا كثيرا لا نريد أن نناقشه في جزئياته لأن ذلك يطول وإنما نريد أن نناقشه في قضاياه الكلية وهي ثلاث.

الأولى أن البابليين الخامورابيين أول من سبق الى العلم والتشريع. الثانية أن شريعة البابليين وصلت من التشريع إلى حيث لم تصل شرائع كثير من الأمم الراقية في هذا العهد. الثالث أن شريعة الخامورابيين قد أثرت في التوراة تأثيرا كبيرا يوجب أن يكون موسى - صلوات الله عليه - قد استعار منها في كتابه فصولا.

وتستتبع هذه القضية الثالثة قضايا أخرى أهمها أن شعيبا ـ صلوات الله عليه ـ كان كاهنا من كهان الصابئة، وأنه علم موسى الكهانة وشريعة خامورابي، وأن الموضع الذي وقف موسى فيه بين يدي الله لم يكن إلا معبد الصابئة، وأن النار التي رآها لم تكن إلا نار الصابئة التي يقيمونها رمزا على معبوداتهم من الكواكب.

ومع أننا نعتقد أن مناقشة هذه القضية ربما استثارت عواطف الناس وهاجت وجدانهم لما فيها من غمز الأديان والطعن عليها لا نجد بدا من إيضاح ما لهذه الشبه من البطلان.

القضية الأولى

نريد أن نبطل هذه القضية ولا نحتاج في ذلك إلى شيء كثير لأن صاحب **الهلال** هو الذي ادعاها وهو الذي يبطلها. نعم إنه ادعاها لأنه زعم أن الخامورابيين أسبق الأمم إلى العلم والشرائع وهو الذي يبطلها لأنه قال في المقدمات التمهيدية أن العلماء والشعراء والأطباء نبغوا في مصر قبل بناء الأهرام، أي قبل الخامورابيين بخمسمائة سنة وألف.

فهو وحده المسئول أن يفسر لنا هذا التناقض المضحك، وإن كان لا يحتاج إلى تفسير أكثر من أن صاحبه لم يصدر في كتابه عن فكرة معينة منتظمة، وإنما جمع أطرافا من القول فصار له منها كتاب يباع بكذا نقودا؛ إذ لو صدر في الكتاب عن فكرة معينة لم يقع في هذا التناقض والاختلاف.

على أننا نثبت لقرائنا في هذا الموضوع رأي الأستاذ مسبيرو[1] مدير الآثار المصرية ليكون ذلك أجلى للحق وأنفي للباطل. قال: «إنني أصدق أن خامورابي قد وضع هذه الشرائع بل إنني أؤكده ولكنني أؤكد أيضا أن كثيرا منها كان موضوعا قبله؛ فإن سارجن الأول وناراسين اللذين حكما مملكة بابل قد وضعا شرائع لتنظيم حالة المرأة في العائلة وتعيين مسئولية الأطباء والبنائين قبل أن أخذ الملك الشيخ

(١) «مسبرو» في الأصل.

خامورابي شرائعه من فم الإله شماش نفسه بألف وخمسمائة سنة تقريبا. وفي هذا الزمن كان في مصر شرائع أخر قيل أيضا أنها تلقتها من الإله أزوريس، وهي متناهية في القدم. ولا ريب أن هذه الشرائع المصرية قد نقلت أيضا عن شرائع قبلها وهكذا إلى ما شاء الله. وإنني أرجو أن أولادنا يتمكنون في المستقبل من اكتشاف أسرار تلك العصور القديمة والدخول في تاريخها. بل أرجو أن نقدر نحن أنفسنا على ذلك؛ فإن هذا الأمر لم يعد مستحيلا لدينا كما كان منذ مائة سنة. وحينما نتمكن من هذا الاكتشاف نضطر يومئذ إلى الاعتراف بأن حدود التمدن في الأرض أبعد بكثير مما نظنه الآن، وأنه كان قبل البشر المعروف أمم عاشت منظمة قبل عصر التاريخ بأزمنة بعيدة» (راجع مجلة **الجامعة** في المجلد الرابع).

فمن هذا يظهر جليا أن خامورابي لم يبتكر الشرائع ابتكارا ولم يتلقها من فم شماش (الشمس) كما يقول في ما كتبه من آثاره، وإنما هو مسبوق بها أو بكثير منها لا من مصر فقط بل من البابليين أنفسهم؛ فإن سرجن الذي أشار إليه مسبيرو هو ساميّ معروف[1] بعد التاريخ لا قبله، لأن بعض آثاره المكتوبة لا تزال باقية.

وإذا كانت الشرائع نتيجة رقيّ الإنسان وانتظام أفكاره وحبه للحضارة المهذبة نوعا ما وكانت هذه نتائج لازمة للعلم كان مما لا شك فيه أن الخامورابيين قد سُبقوا إلى العلم بأكثر من خمسة عشر قرنا. ولكن صاحب **الهلال** لا يريد ذلك لأنه بعد أن أثبت بأدلته الواضحة المنطقية أن الخامورابيين عرب يريد أن يثبت ولو بغير دليل أن العرب لم يُسبقوا إلى شيء.

القضية الثانية

زعم صاحب **الهلال** أن شرائع خامورابي أرقى من شرائع كثير من الأمم الراقية الآن. ولسنا نريد أن نبطل هذه القضية إلا بنصوص من شريعة خامورابي نفسها نوردها للقراء ليتبينوا نصيب صاحب **الهلال** من حب الإنصاف. فمنها «إذا لعن

---

(١) «معرف» في الأصل.

إنسان إنسانا بغير حق فاللاعن يذبح». فأنا أسأل صاحب **الهلال**: أين هي الأمة الراقية التي تحكم بمثل هذا القانون الآن؟ ومنها «أن الطبيب إذا عالج عين رجل حر وشفاها أخذ أجرته. ولكنه إذا عطلها فإن يده تقطع؛ وإذا كان الرجل عبدا لآخر وعطل الطبيب عينه أو أماته وجب عليه أن يبتاع لسيده عبدا غيره». ومنها «أن البنّاء إذا بنى منزلا فجاء بناؤه حسنا فإن البنّاء يأخذ أجرته. ولكن إذا سقط هذا المنزل وقتل صاحبه فإن البنّاء يقتل. وإذا قتل ابن صاحب المنزل قتل ابن البنّاء؛ وإذا قتل عبد صاحبه وجب على البنّاء أن يعطيه عبدا بدلا منه؛ وإذا أتلف أثاث[1] المنزل بسقوطه لزم الباني أن يبتاع أثاثا مكانه. ثم يلزمه أن يعيد بناء المنزل لأنه كان سبب سقوطه». وأنا أترك للقراء بعد هذا النموذج تقدير شرائع خامورابي والمقارنة بينها وبين حكم صاحب **الهلال** عليها، وإن كان صاحب **الهلال** قد أخطأ حين وقف نفسه موقف أهل العلم بالتشريع فزاد على منزلته العلمية المعروفة منزلة أخرى. ولكني لا أترك هذا الموضع إلا بعد أن أقول إني لم أنقل هذه الأصول التي أتيت بها نموذجا لشريعة خامورابي إلا من ترجمة صاحب **الهلال** نفسه في السنة الثالثة عشرة من مجلته[2].

القضية الثالثة

التوراة وشريعة خامورابي

تلخيص هذه القضية شنيع نشفق على صاحب **الهلال** من عاقبته، كما أشفق امبراطور الألمان وليم الثاني منها على دليتش[3] أحد علماء الألمانيين. فقد خطب

(١) «أساس» في الأصل.

(٢) السنة الثالثة عشرة من الهلال هي سنة ١٩٠٥. وقد نشر فيها جرجي زيدان مقالتين في الموضوع هما: «شريعة حمورابي ملك بابل»، **الهلال**، يناير ١٩٠٥، ص ١٩٥-٢١٦؛ و«حمورابي وشريعته»، **الهلال**، فبراير ١٩٠٥، ص ٢٨٣-٢٩٥.

(٣) «دلتش» في الأصل. كما كتب الاسم في أجزاء تالية من الأصل (ص٨٢٧ و ص٨٢٩) «نلسن». والعالم المعني هو فريدريش دليتش (Friedrich Delizch) أكبر علماء الأشوريات في عصره. وفي ١٩٠٢ ألقى دليتش في الجمعية الشرقية الألمانية محاضرتين عنوانهما «بابل والكتاب المقدس» (Babel und Bibel)، وكان القيصر فلهلم (أو وليم كما جاء في الأصل) بين الحضور. وقد أثارت آراء دليتش جدلا واسع النطاق.

هذا الرجل خطبة صرح فيها بأن التوراة قد استمدت من شريعة خامورابي بعض الأحكام. وقد حضرها هذا الامبراطور فأشفق على الخطيب ونشرت له صحف العالم كتابا حسن اللهجة أظهر فيه رأيه بإزاء هذا الموضوع ونصح لصديقه دليتش أن يترك للعامة دينهم؛ فإن الشعب لا يحتمل أن تحوم الشكوك حول دينه. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية في مجلة **الجامعة** في المجلد الرابع[٥]. وإذا كان امبراطور الألمان ـ وهو الناشئ في بيئة قلما تحفل بالدين ـ قد أشفق على صديقه من عاقبة هذا التصريح، فأحرى أن نشفق نحن منها على صاحب **الهلال**، وهو الذي يعيش في أمة حريصة على الدين أشد الحرص لا تصبر على طعن فيه أو نعي عليه.

ولو أن هذه المسألة تهمز الإسلام أو تلمزه وحده لا التمسنا لصاحب **الهلال** من المعاذير أمثال ما التمسناه له حين مثل عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ أقبح تمثيل في إحدى أقاصيصه المشهورة **بعذراء قريش**. أجل ولا التمسنا له من المعاذير أمثال ما التمسناه له حين غمز الإسلام في **فتاة غسان**. ولكن المسألة تمس الإسلام والمسيحية واليهودية معا. فصاحب **الهلال** يريد خطأ أو عمدا أن يحمل الشرق الأدنى كافة على النقمة منه والغضب عليه.

إن الإسلام والحمد لله أقوى من أن تؤثر فيه أباطيل صاحب **الهلال** أو مصادره التي همز بها المستشرقون. فإنك لن تجد رجلا أصدق يقينا ولا أمتن اعتقادا ولا أصح إيمانا من المسلم، ولكن المضرة كل المضرة على غير المسلمين من الذين مال الأغرار من شبانهم إلى تقليد الفرنج في كل شيء حتى في حب الإلحاد؛ فهم ينتظرون أقل شبهة ترد على الدين ليلحدوا بعد أن يتخذوها حجة ودليلا.

فصاحب **الهلال** لم يصب حين بحث عن هذه القضية لأنه أساء إلى المتدينين كافة. وما نظن إساءة تعدل تكذيب الكتب السماوية والقول بأن ما فيها من الأديان ليس إلا نوعا من أباطيل الصابئة. ولقد كان يحسن بصاحب **الهلال** أن ينظر إلى نفسه وإلى من يعيش فيهم فيخفف من علمه ما استطاع؛ فإننا والحمد لله نستطيع أن نستغني بأدياننا عن مثل هذه النظرية التي لا تمحو يقينا ولا تثبت ظنا.

يرى صاحب **الهلال** كما يرى دليتش من الألمانيين أن موسى - صلوات الله عليه - قد استعان بشريعة خامورابي على تأليف التوراة، ودليله على ذلك أن شريعة خامورابي أسبق من التوراة بثمانية قرون. وينتج عن هذه الدعوى شيئان: أحدهما أن موسى - صلوات الله عليه - قد ألّف التوراة ولم يصدق حين حدث عن الله أنه أرسله الى بني إسرائيل. الثاني أن سائر الكتب السماوية التي جاءت بعد موسى واعترفت بنبوته وحفظت بعض شريعته وفيها القرآن الكريم قد استعانت بشريعة خامورابي وقد كذبت حين حدثت أن موسى رسول الله وكليمه.

نعـــوذ بالله من خـــذلانه أبـد

فالناس صنفان معصوم ومخذول

نحن لا نحاول إبطال هذه الشبهة لأنها باطلة بطبعها، ولأننا لا نريد أن نلقي على صاحب **الهلال** الفيلسوف درسا في إثبات النبوات. فذلك شيء قد فرغ الناس منه ولا معنى للإكثار فيه. وكل مسلم أو كتابي يؤمن بنبوة موسى يستحيل عليه أن يصدق صاحب **الهلال**، فتكون النتيجة أن صاحب **الهلال** يخرج من هذه النظرية وقد نقم منه الناس وغضبوا عليه حين ترك لهم هذا الأثر السيئ من الطعن في الدين. وإنما يكفي أن نبين لصاحب **الهلال** شيئا غفل عنه مع علمه الموفور بأصول التشريع.

ذلك أنه ظن سبق شريعة خامورابي لشريعة موسى واشتمال الثانية على شيء من الأولى دليلا على أنها مأخوذة منها كأنه يظن أن الشريعة لا تكون شريعة حتى تكون كلها طريقة جديدة لا تحتوي قديما ولا تشتمل على تليد. ولكن ليسمح لي صاحب **الهلال** - وهو العالم المشرع - أن أقول له أن ذلك غير لازم في التشريع لأن من الشرائع القديمة ما لا تنقطع الحاجة إليه بمرور الأزمان؛ وذلك كالقصاص الذي اشتملت عليه أقدم الشرائع ثم جاءت به التوراة والقرآن. فلما جاء هذا العصر الجديد ووضعت القوانين المحدثة لم يستطع الشارعون أن يستغنوا عنه. وليس بقادح في مجيء الكتاب من عند الله أن يشتمل على بعض أحكام

البشر لأن القانون لا يكون عادلا حتى يؤخذ من سيرة الناس وعادتهم ومن أخلاقهم وآدابهم.

فصاحب شريعة موسى وهو الله الذي لا إله إلا هو لم يستعن بشريعة خامورابي على تأليف التوراة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. كما أن موسى ليس صاحب الشريعة وإنما هو مبلغها.

بذلك نطقت دياناتنا التي نعتقدها ونستشعرها ولم يقم الدليل العقلي على إبطالها وإن رغب في ذلك صاحب **الهلال**. وبعد فأي الرجلين أدنى إلى الدين وأرسخ من صاحبه: أخامورابي الذي يعترف بأنه أخذ شريعته عن الإله أم صاحب **الهلال** الذي يغمز الشرائع السماوية هذا الغمز.

إنا لا نعرض لصاحب **الهلال** في دينه ولا نحكم عليه بشيء مما يحكم به المولعون بالتكفير والتسليم - إن صحت هذه الكلمة، وإنما نقول إنه قد أخطأ حين صادر الأمة في عواطفها ووقف منها موقف الطاعن على الدين الطامع فيه.

أما ما اشتمل عليه تعليل دليتش وصاحب **الهلال** من أن شعيبا - صلوات الله عليه - قد كان كاهنا من كهان الصابئة، وأنه قد علّم موسى الكهانة فلسنا نحاول الرد عليه إلا بأنه تكذيب للقرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ ولئن كان تشدق صاحب **الهلال** بالعلم قد حبب إليه تكذيب القرآن وتصديق دليتش فإن ديانتنا توجب علينا أن نكذب دليتش وكل من يتأثره ويقتفيه.

والآن وقد أبطلنا هذه القضايا الثلاث وبينا أن الخامورابيين ليسوا من العرب فقد هدمنا هذا الفصل الذي طنطن به صاحب **الهلال** وبعض الصحف المفتونة بعلمه. فيحسن بنا أن نقف عند هذا الحد بعد أن ننصح لصاحب **الهلال** أن يمحو هذا الفصل من كتابه إذا أعاد طبعه؛ فإنه يضر ولا ينفع.

وإنه ليسوؤنا أن يصل البحث بنا إلى هذه النتيجة، ولكنا نعتذر إلى الكاتب؛ فقد تغيرت الأحوال وارتقى الناس. وإذا كان أهل السنين الماضية من أدبائنا حفظهم

الله قد صبروا لصاحب **الهلال** على تسميته حبيبة أبو نواس «جنانا خاصة» ، فإنا لا نستطيع أن نصبر له الآن على ما هو أقل من هذه الغلطة قدرا وأدنى خطرا . وهنا يسألنا بعض القراء : ما معنى هذا الاسم الذي ذكرته لحبيبة أبي نواس ؛ فأقول : إن اسمها الحقيقي جنان . وقد أراد صاحب **الهلال** حفظه الله أن يترجم لأبي نواس فرأى كتاب **الأغاني** قد عقد بابا هذا عنوانه : «أخبار أبو نواس مع جنان خاصة» ، أي مع جنان وحدها لا مع غيرها من حبيباته ؛ فظن صاحب **الهلال** أن اسم المرأة مركب مزجي من هاتين الكلمتين «جنان خاصة» ؛ فقال : وكان يهوى جارية يقال لها «جنان خاصة» . فهكذا كان يعبث صاحب **الهلال** بالعقول حتى إذا ما نقدناه شنّ علينا الغارة ورمانا بالحسد والحقد والتجأ إلى ما يلتجىء إليه العاجز المغلوب .

تاريخ آداب اللغة العربية(*)
رد على رد

لحضرة الفاضل صاحب الإمضاء:

نكتب لنثبت الحق في نفسه ونهدي القراء إلى الصواب لا لنبلغ منزلة الرضا عند صاحب **الهلال** أو مكانة الإعجاب منه. فسواء علينا إذا أرضينا الحق وأوضحنا طريقه أرضى الأشخاص أم كانوا مغضبين.

نكتب لنمحو من نفوس الناس تلك الأغلاط العلمية التي يثبتها الاسترسال في الثقة المطلقة التي تحمل على الخضوع والإذعان من غير تحرز من الغلو ولا تجنب للإسراف.

نشرت لنا **الهداية** كلاما في نقد صاحب **الهلال** ونقله عنها **العلم**. وستنشر لنا أمثاله وسينقله عنها **العلم** أيضا وسنسير في كل ذلك على مهل وأناة. وليس يرضينا أن يناقشنا صاحب **الهلال** وليس يغضبنا أن يعرض عنا وإنما يرضينا حكم أهل العلم والمنصفين.

غضب صاحب **الهلال** من كاتب الجريدة[1] وزعم أننا قد حذونا حذوه فلم نصرف عنه أذاة نقدنا وإن كنا أخف من ذلك الكاتب وطأة وأقل شرا. ونحن نشكر

(*) **الهداية**، أغسطس وسبتمبر ١٩١١.

(١) كانت **الجريدة** قد نشرت مقالة أخرى لكاتب يدعى «أبو حاتم» في نقد كتاب جرجي زيدان. ويبدو أن «أبو حاتم» اسم مستعار.

لهذا الكاتب حسن ظنه وجميل عنايته. ونقول بعد ذلك: إنا لم نقصد ولا يجوز لنا أن نقصد إلى التشهير به والزراية عليه، وإنما هي حقائق سطرناها؛ والحق على كثير من الناس صعب الاحتمال مر المذاق.

قدم صاحب **الهلال** بين يدي رده علينا فصلا موجزا في شروط النقد جعله درسا للذين يريدون أن ينقدوه وبعبارة واضحة لنا ولكاتب **الجريدة**. ونحن نشكر له هذا الدرس المفيد ولكن بعد أن نناقشه فيه.

جعل صاحب **الهلال** من شروط النقد تجنب الغمز واللمز. وقال إن الناقد يجب أن يكون صديق المؤلف. وله الحق المطلق في كل ما قال. ولكننا نشهد الله على أننا لم نقصد إلى إهانته والغض منه. وإنما ضحكنا من أشياء فسميناها مضحكات وخجلنا من أشياء فسميناها مخجلات. فهذه الأشياء وتلك الأشياء قد أخجلتنا وإن لم تخجله وأضحكتنا وإن لم تضحكه. ولم يقل أحد أن على الإنسان أن يكذب طبعه أو يخالف فطرته. على أننا نستغفر صاحب **الهلال** ما زعم أنه ذنوب حتى لا يكون لسوء الظن بيننا وبينه سبيل.

جعل صاحب **الهلال** من شروط النقد أن يتقدم الناقد إلى المؤلف فيسبغ عليه قبل النقد ثوبا من جميل الثناء وحسن الحمد ذاكرا حسناته قبل سيئاته. ونحن نخالفه في هذه الخصلة ونقول إن عمل الناقد ينحصر في إظهار الخطأ من غير تملق ولا تزلف ومن غير تحامل ولا تشهير. فالنقد وسط بين الإغراق في المدح والإفراط في الذم؛ ومن زاد أكثر من ذلك فعليه الدليل.

على أننا قد أثنينا على صاحب **الهلال** في مقدمة النقد بما نعتقد أنه له أهل وبه خليق، وقلنا: إننا لا نمدح ولا نذم إلا بعد أن نحسن الابتلاء ونجيد الاختبار، وأن سبيلنا في ذلك هو النقد الصحيح.

جعل صاحب **الهلال** بين شروط النقد أن يقرأ الناقد كتاب المؤلف كافة حتى يحسن البحث عنه والقول فيه وألا ينكر على المؤلف من الأغلاط إلا ما كان ملائما

لموضوع الكتاب ؛ فلا يصح أن تنكر الغلطة النحوية على مؤلف في الفلسفة اللغوية .

ونحن نوافق الكاتب على الشطر الأول من هذا الشرط ؛ ونؤكدله أننا قد قرأنا الكتاب قبل نقده ، وأن تلك المآخذ التي أخذناه بها وزعم أنها مردودة بنفسها في الكتاب ليست إلا حقا لا شك فيه . وسنثبت له ذلك بالدليل والبرهان فيما سننشره من فصول النقد .

أما ما زعم صاحب **الهلال** من أن الناقد يجب ألا يأخذ المؤلف بما لا يشاكل موضوع الكتاب من الأغلاط فلسنا نرضاه منه ولا نوافقه عليه . فما الذي يقوله لو أخرج لنا بعض الناس كتابا في الفلسفة الإلهية أو في الطب أو في التاريخ وهذا الكتاب محشو بالأغلاط النحوية يغضب سيبويه والقراء؟ أيرى أن الإشارة إلى هذه الأغلاط يجب ألا يعنى به الناقدون؟ أما إنه إن كان يرى ذلك فإن شرع الله عند غيره ـ كما تقول العامة .

نفهم أن صاحب **الهلال** إنما اشترط هذا الشرط اعتذارا من الأغلاط النحوية التي امتلأ بها كتابه حتى في رواية الشعر المعروف . ولكن ذلك لا يصح أن يكون شرطا عاما . بل كان يمكن هذا الكاتب أن يتقدم إلينا في إعفائه من هذه الأغلاط ، وربما كان يجد منا لطلبه إجابة وقبولا .

غير أننا لا نترك هذا الموضع حتى نقيم البرهان القاطع على أن صاحب **الهلال** لحّانة في لفظه وروايته . وأصدق دليل على ذلك روايته بيت المجنون في الصفحة الخامسة والخمسين بهذه الصورة :

فيا ليلى كم من حاجة لي مهمة

إذا جئتكم بالليل لا أدري ماهيا

فانظر إلى قوله : «فيا ليلى» بالألف و «لا أدري» بالياء . فإن ألّف ليلى إن أثبتت أفسدت البيت والصواب حذفها للترخيم ولإقامة الوزن . كما أن ياء «أدري» إن

بقيت أخلت بوزن البيت وإن حذفت كان حذفها لحنا؛ وإنما صواب الرواية «لم أدر» بحذف الياء على أن الفعل مجزوم بـ «لم». فهل يريد صاحب **الهلال** أن نعفيه من مثل هذا الخطأ الشديد؟ إذا لماذا تدرس علوم اللسان؟

جعل صاحب **الهلال** من شروط النقد ألا يبطل الناقد رأيا حتى يأتي بغيره لتتم الفائدة؛ وتلك إحدى الأعاجيب. فليس من الناس من يستطيع أن يلزم أحدا بألا يبطل باطلا حتى يحق حقا. فإن ذلك ليس موثوقا به للناس كافة؛ وشتان بين إظهار الخطأ والإتيان بالصواب. على أننا قد أتينا لصاحب **الهلال** بشيء من ذلك فيما أنكرناه عليه فأظهرنا له الخطأ وأشرنا له إلى الصواب.

إبطال الرد

زعم صاحب **الهلال** أننا لم نوفق فيما أنكرناه عليه من إغفال الكتب التي ألّفها العرب في الآداب وتاريخها **كالأغاني وطبقات الشعر والشعراء** ونحوها. وقال إنه لم يغفل هذه الكتب بل ذكرها في المصادر التي رجع إليها في تأليف كتابه ثم نقل لنا عبارته في الصحيفة السابعة. ونحن لا نريد الإكثار في الرد على هذه المغالطة بل ننقل للقراء عبارته التي ذكر فيها مؤلفات العرب في تاريخ الآداب بهذا العنوان لا من جهة أنها مصادر له بل من جهة أنها كتب وضعها العرب في تاريخ الآداب.

أما من الجهة الأولى فنحن لا ننكر أنه قد ذكر **الأغاني** وغيره من الكتب. ولكن هذا الذكر لا يجعلها مؤلفات في الآداب العربية؛ وإلا كان ذكره كتب التاريخ واللغة وغيرها من مصادر كتابه يجعلها مما ألفته العرب في تاريخ الآداب. هذه عبارته قال: «وأول كتاب خصصوه للبحث في المؤلفين والمؤلفات كتاب **الفهرست** لابن النديم (سنة ٣٧٧هـ). وهو يشتمل على آداب اللغة العربية من أول عهدها إلى ذلك العصر مرتبة حسب المواضيع. ولم يقتصر ذلك الكتاب على آداب العرب الأصلية ولكنه تضمن ما أحدثوه من العلوم الإسلامية واللسانية وما نقلوه عن

اللغات الأخرى بالتفصيل مع تراجم المؤلفين والمترجمين والشعراء والأدباء. ولولاه لضاعت أسماء كثيرة من الكتب النفيسة ولأعوزنا تراجم كثيرين من الأدباء والشعراء والعلماء. فهو ذخيرة أدب وعلم لا تثمن.

ولم يظهر بعده كتاب يستحق الذكر قبل كتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة. ويعرّف بموضوعات العلوم لطاشكبري زادة المتوفي سنة ٩٦٨هـ. رتبه حسب المواضيع أيضا وذكر فيه ١٥٠ فنا.

يليه كتاب **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** لملا كاتب جلبي المتوفي سنة ١٠٦٧هـ. وهو معجم مرتب على الأبجدية حسب أسماء الكتاب. وبلغ ما حواه منها نحو ١٥٠٠٠ كتاب مع أسماء أصحابها ووفياتهم وتواريخ أهم العلوم.

وأخيرا كتاب **أبجد العلوم** لصديق القنوجي من أهل هذا العصر. وهو كتاب ضخم عول فيه صاحبه على من تقدمه ورتبه على المواضيع إلخ. . إلخ. . ».

هذه هي عبارة صاحب **الهلال** وهي تشتمل على الكتب التي يعتقد أن العرب قد ألفوها في تاريخ الآداب. فأين منها كتاب **الأغاني** وغيره من الكتب التي أشرنا إليها في الفصل الماضي؟ إلا أننا نظن أن صاحب **الهلال** يقتنع بهذا البيان الواضح، وإن كنا ننكر عليه التجاءه إلى مثل هذه المغالطة. وسيرى القراء أنها سبيله في جميع ما أنكره علينا من مواضع النقد.

أراد صاحب **الهلال** أن يعيد لنفسه المفخرة بأنه أول من ألف في هذا الفن، فذكر أن هذا حق لا شك فيه وأننا لم نوفق في إنكاره عليه. وزعم أنه يستطيع أن يعجزنا عن إصلاح خطئه، لأنه ليس بمخطئ وإنما قال الحق ونطق بالصواب.

ونحن نعيد اليوم ما قلناه بالأمس من أننا لا نريد أن نبحث عن أول من ألّف في هذا الموضوع؛ فإن العرب هم أول من فعل ذلك والمستشرقون سبقوا إلى ترتيبه على هذا الأسلوب ونحن لهم في ذلك تبع؛ وليس لمؤلف منا إلى الآن فكرة حقيقية أو اختراع جديد يستحق الثناء عليه.

ومن العجيب أن صاحب **الهلال** لم يتشدد في إنكار ما أخذناه به في الفصل الماضي من ادعائه وضع هذا الاسم لهذا الفن. ويظهر أن الحجة قد أسكتته فلم لم يعترف بذلك إن كان يحب الإنصاف كما يقول؟

أنكر علينا صاحب **الهلال** استكثارنا أربعة عشر عاما على كتابه وقولنا إن هذه المدة تكفي لإخراج أربعة عشر كتابا من نوعه كما فهم أو من كتبه السنوية كما قلنا. ثم تقدم إلينا بهدية نفيسة من الشتم الظريف سنغفرها له وإن كانت لا تغفر من رجل يحرص على شرف النقد والناقدين. فقد زعم عفا الله عنه أننا مغرورون مخدوعون لم نعرف قدر أنفسنا وفي ذلك من التيه والإدلال شيء كثير.

زعم صاحب **الهلال** ـ وما أكثر زعمه ـ أننا قد أخطأنا أشد الخطأ إذ أنكرنا عليه إغفاله للقسم العلمي من تاريخ الآداب. ورد علينا في هذا الموضوع بشيئين: أحدهما أنه لم يغفل هذا القسم بل ألّف فيه كتابين ونشر فيه فصولا في صحيفة **الهلال**. وأنا أعتذر إلى صاحب **الهلال** من القول بأن هذا الرد غير وجيه؛ فإني الآن بإزاء كتاب واحد هو **تاريخ الآداب** لا بإزاء كتب ثلاثة. وليس يحسن ممن يريد التأليف في فن أن يؤلف في شطر منه ويحيل على الكتب الأخرى في الشطر الباقي كما يفعل هو في إحالتنا على كتبه الكثيرة المتعددة؛ وإنما يحسن هذا من رجل يريد أن يتخذ كل كتاب من كتبه إعلانا تجاريا عن البقية.

هب أيها الكاتب الأديب أني قرأت كتابك الحديث فإذا أنت تحيلني على كتبك الثلاثة: **تاريخ العرب قبل الإسلام** و**الفلسفة اللغوية** و**تاريخ اللغة**. وهب أن هذه الكتب ليست عندي. أليس معنى ذلك أنك تدعوني إلى أن أشتريها من مكتبة **الهلال** أو مكتبة التأليف؟ أوليست هذه هي الطريقة التجارية التي قلنا أكثر من مرة أننا نربأ بك عن سلوكها؟

الثاني: زعمه أن هذا القسم ليس من تاريخ الآداب وإنما هو من تاريخ اللغة. وتلك التي لا نريد أن نناقشها الآن لأنها لا تحتمل المناقشة ولأن صاحب **الهلال** وحده هو الذي يراها والعلماء على خلافها مجمعون. على أننا لا نتأخر الآن عن

أن نقول مع المعذرة أن صاحب الهلال لم يفهم معنى تاريخ الآداب؛ ولولا ذلك ما أهمل هذا القسم ولا ذكر **الفهرست** وأهمل **الأغاني**. وستكون لنا معه مناقشة طويلة عند البحث عن الفرق بين تاريخ العلوم وتاريخ الآداب، ذلك الفرق الذي لم يعرفه صاحب **الهلال** ولم يهتد إليه. ثم هو يزعم بعد ذلك أنه لم يترك هذا القسم لعجز أو جهل وإنما تركه لأنه ليس من الفن، وبعبارة واضحة ليشتري الناس كتبه وأجزاء صحيفته.

زعم صاحب **الهلال** أننا أخطأنا حين سألناه هل بيّن لنا أول عهد الناس بالشعر وكيف اهتدى العرب إلى أوزانه وأعاريضه إلى غير ذلك. وزعم أنه قد أتى على ذلك في كتابه. وسيعلم القراء إذا نقدنا بحث الشعر في كتابه أنه لم يأت في هذا الموضوع بشيء؛ على أن ميعاد هذا النقد قريب.

زعم صاحب **الهلال** أننا أخطأنا حين أنكرنا عليه تقسيم الكتاب حسب الأعصر وتقسيم الشعراء حسب الحرف لإننا خالفنا بذلك الأوروبيين ولأننا لم نأته بخطة جديدة ـ شيء لطيف! ـ فمن ذا الذي قال إننا ملزمون باتباع الفرنج في كل شيء ولو اعتقدنا أنه خطأ؟ وكيف يستطيع صاحب **الهلال** أن يدعي أن هذه الخطة هي خطة علماء الفرنج من غير أن يقيم على ذلك دليلا؟ بل كيف يستطيع أن يدعي أننا لم نأته بخطة ثالثة مع أننا قلنا إن تاريخ الآداب يجب أن يقسم باعتبار الآداب نفسها وما طرأ عليها من الأطوار المختلفة؟ إلا أن المناقشة إذا لم تشتمل إلا على الادعاء والإنكار من غير دليل ولا شبهة كانت من سقط المتاع.

كذلك بينا له الوجه في تقسيم الشعراء بالقياس إلى شعرهم وما أثر فيه من المؤثرات المختلفة. فهل نسي هذا صاحب **الهلال** أو تناساه؟

غضب صاحب **الهلال** من إنكارنا عليه خطأه في «جليلة» إذ جعلها أخت كليب وهي زوجته وفي زوج امرئ القيس إذ جعلها «جندبا» وهي «أم جندب»؛ وقال: إن هذين الاسمين قد وردا مصححين في نفس الكتاب؛ وكان علينا أن نعتبر هذا خطأ مطبعيا. ونحن نعتذر إلى صاحب **الهلال** من أننا لا نعتد بالتحريف المطبعي إلا إذا

أعلنه صاحبه إلى الناس. على أن الفرق كبير بين لفظة «أخت» ولفظة «زوجة» فلا يمكن أن يقع فيهما التحريف المطبعي؛ وإنما حقيقة المسألة ما ذكره «أبو حاتم» من أن المؤلف نقل في أمر جليلة عن كتابين هما **الأمالي** و**الأغاني** ولم يحسن فهم الروايتين ولا التفريق بينهما.

والآن قد انتهينا من مناقشات صاحب **الهلال** فيما أنكره علينا. ولسنا نريد أن نقول شيئا فيما تقدم به إلينا من شتم وسب فإنا نرى أنفسنا أرفع من أن نجري في هذا الميدان. وقد أنذرنا صاحب **الهلال** بأنه لن يناقشنا في الفصول الآتية من النقد. ونحن نؤكد للكاتب أننا أغنياء عن مناقشته إذا كانت من نوع ما نشر اليوم. ونؤكد له أيضا أننا لم نكتب له وحده ولا لأمثاله من أولئك الذين يسيئون الظن بكل ناقد ويريدون أن يكون الحق كما يحبون لا أن يكونوا كما يحب الحق.

نعم لم نكتب لهؤلاء وإنما كتبنا للحق والمنصفين. وليس يهمنا أن تصلح كتبه في نفسها وإنما يهمنا أن يصلح العلم فيخلص من الشكوك والأوهام. فليسافر صاحب **الهلال** إلى الشام وليبدل هناك الهواء وليرح نفسه من قراءة ما نكتب إذا أحب؛ فإن في أبناء العربية قراء غيره والسلام.

النقد

حقيقته. أثره في الأمم. شروطه ومضار الغلو فيه(*)

ميز الخبيث من الطيب والغث من السمين واستخلاص الحق من الباطل والصواب من الخطأ وفك العقول من إسار التقليد وعقال الجمود وإعانة الطبيعة على إحياء النافع وتخليد المفيد - كل هذا هو النقد الذي نرغب فيه وندعو إليه ونود لو اشتدت عناية الناس به وكثر إقبالهم عليه؛ لأنه أقوم سبيل إلى نمو العقل المصري وبلوغه أقصى منزلة تسمو إليها الأمم الناهضة من الرقي الصحيح.

ذلك أن(1) أرقى ما يفزع اليه المصلحون في التربية العقلية للأفراد والجماعات أن يمدوا ظل العقل ويبسطوا سلطانه على جميع الأعمال والآمال وكافة النزعات والحركات النفسية والجسمية التي تصدر عنا في كثير من الأحيان من غير أن يكون للعقل شعور بها أو سلطان عليها.

(*) **البيان**، ١٩١١، ص ٣٧٧ - ٣٨٣. يستفاد من البيانات التي قدمها حمدي السكوت ومارسدن جونز (**أعلام الأدب المعاصر في مصر**، القاهرة - بيروت، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٣٤) أن المقالة نشرت على حلقتين في ١/ ٩/ ١٩١١ و ١/ ١٠/ ١٩١١ على التوالي. غير أنني عند الرجوع إلى المجلد الخاص بالسنة المذكورة من **البيان** لم أجد أثرا للحلقة الثانية، ولم أجد ما يدل على التاريخ الدقيق لنشر المقالة الأولى. ولكن يبدو من المؤكد على أي حال أن هذه المقالة قد نشرت بعد المقالة الأولى من سلسلة «نقد صاحب الهلال» ورد جرجي زيدان عليها (أغسطس - سبتمبر ١٩١١). والدليل على ذلك أن المقالة تحتوي على آراء وعبارات لا بد أن تكون ردودا على رد جرجي زيدان. وصحيح أن طه حسين يعد في نهاية المقالة بتكملة الحديث في أجزاء أخرى تالية، ولكن يبدو أنه لم يف بوعده.

(1) «بان» في الأصل.

فالعقل الإنساني الآن سراج قاصر الضوء لا تكاد تهتدي به النفس إلا إلى قليل من حقائق هذا العالم على كثرتها وتشعب أطرافها وتعدد مناحيها. وإذا تلمسنا مصدر هذا القصور لم يعد بنا البحث شيئا واحدا هو ذلك السحاب المركوم الذي اشتركت العادة والقوة والوراثة في إقامته حجابا كثيفا يحول بين هذا السراج وبين كثير من الحقائق المختلفة في الدين والسياسة والاجتماع. وقد كان هذا السحاب علة حقيقية لجمود العقل ووقوفه عن الحركة أو قلة نصيبه منها حتى لزمه كثير من الضعف والفتور.

الغرض الحقيقي الذي يسمو إليه المصلحون من علماء التربية هو علاج العقل والطب له حتى يبرأ من هذا الضعف ويسلم من هذا الفتور ويصبح قادرا على أن يتناول جميع الحقائق أو أكثرها بالبحث والتمحيص ويستخرج منه وجه الصواب. وهذا ما يسميه العلماء بقوة الحكم وشدة الملاحظة وما نسميه نحن الآن بالنقد الصحيح.

فظهر من هذا شيئان: أحدهما أن النقد ليس مقصورا على أنواع القول وفنون البيان والكلام من نظيم ونثير؛ بل هو عام يستطيع أن يتناول كل شيء من صنائع وأعمال وعلوم ونحو ذلك. الثاني أن سبيل النقد مظلمة مشتبهة الأعلام لا تسلك إلا بعد كثير من اقتحام العقبات وتجشم الأهوال. وبعبارة واضحة لا يمكن أن تبلغ أمة من النقد نصيبها موفورا صالحا إلا إذا استطاعت أن تقهر العادة والقوة والوراثة، أي إذا تغيرت حالتها الفكرية تغيرا ظاهرا واضح الأثر.

فنحن إذن لا نستطيع أن نبلغ من النقد ما نريد إلا إذا أمن أحدنا من أن يشاع عنه الكفر والإلحاد إذا بحث بحثا عقليا صحيحا عن قضية من قضايا الفلسفة والدين، وإذا لم يخف أن يرمي بالخيانة والمروق إذا نازع السواد الأعظم قضية من القضايا السياسية فلم ير رأيهم فيها ولم يمالئهم عليها، وإذا لم يخش أن تبطش به القوة وينال منه البأس إذا نقد شيئا من أعمالها وبين أنه مضر أو غير مفيد. ومما لا شك فيه أننا لا نستطيع أن نبلغ هذه المنزلة إلا بعد أن ترقى فينا أساليب التربية رقيا كثيرا حتى

تؤدي بنا إلى هذا الطور الصالح من أطوار الحياة. فسبيلنا إلى النقد إصلاح التربية وتهذيبها واطّراح الفاسد من أساليبها حتى ينشأ الشبان أحرار العقول قابلين للبحث عن كل شيء معترفين بأن الحق لا يمكن أن يكون مقصورا على فرد من الناس دون فرد ولا محصورا في فريق منهم دون فريق.

وإذا كان كل إصلاح لا يمكن أن تشعر الأمة بالحاجة إليه إلا إذا شعر بهذه الحاجة فذ من أفذاذها ونابغة من نوابغها وأخذ يدعوها إليه مرة بالشدة ومرة باللين، وإذا كانت مخالفة العادة واطراح القديم مبغوضا من كل أمة ممقوتا في كل جمهور كان من اليسير علينا أن نتبين السبب الحقيقي والعلة الصحيحة التي نشأ عنها بغض المصريين للنقد ومقتهم للناقدين.

إنهم يحبون الحق ويشغفون به ولكنهم يعتقدون بحكم العادة والوراثة أن الحق ما هم فيه وأن غيره هو الباطل. فإذا قام بينهم من يقبح عادة من عاداتهم أو يسوئ رذيلة من رذائلهم نقموا منه وزروا عليه ونهضوا لتسفيه رأيه وتهجين خطته بمقدار ما أوتوا من قوة الدفاع عن الحق أو بمقدار ما أوتوا من قوة الدفاع عما يعتقدون أنه الحق. وتلك طبيعة الإنسان في كل زمان ومكان؛ فليس للناقد إذا كان مخلصا إلا سبيل واحدة، وهي صدق العزيمة واحتمال الأذاة في نفسه ورأيه وعقيدته حتى يصل إلى ما يريد.

إنهم يكرهون أن يقبل أحد منهم الدرهم والدينار من غير أن ينقد ويتبين مكانه من الجودة والرداءة؛ ولكنهم لا يكرهون أن تتقبل نفوسهم حقائق العلم وأنواع المعقولات من غير بحث ولا تمحيص ومن غير تفريق بين غثها وسمينها. وليتهم إذ كرهوا أن يجهدوا أنفسهم بالنقد تركوا غيرهم وما يريد من تمحيص الحقائق لهم وتحقيقها قبل أن تصل إلى عقولهم. ولكنهم لا يستطيعون لأنهم خاضعون لذلك السلطان القوي القاهر، سلطان الاحتفاظ بالعادة والحرص على القديم.

إنهم يجهلون مقدار المشابهة الشديدة بين النقد في المعنويات وعمل الطبيعة في الحسيات، فلايعلمون أن عمل الطبيعة في تحليل المادة وتركيبها وتحويلها من صورة

إلى صورة أخرى ليس إلا نوعا من النقد الحقيقي؛ بل هو أصح أنواع الانتقاد. لأن أقرب نتائجه إبقاء النافع المفيد وإفناء الفاسد المضر. فالرجل لا يموت إلا إذا حقت عليه كلمة الطبيعة بعد النقد الصحيح وعرفت أنه لم يبق صالحا للحياة وأن وجوده أصبح من أنواع العبث الذي يجب أن تبرأ منه الطبيعة ويتنزه عنه الله عز وجل. وليس النقد في الأشياء العقلية والمعنوية إلا نوعا من هذا النقد الفطري. فنحن إذا عمدنا إلى قضية في الفلسفة فبينا بعدها ما نعتقد أنه الحق وأوضحنا نصيبها من مخالفة حكم العقل والحيدة عن طريق الصواب لم يكن عملنا هذا إلا إعانة للطبيعة على ما هي بإزائه من محو الضار وإبقاء النافع.

ولو أنهم علموا بذلك وأنعموا النظر فيه ما استطاعوا إلا أن يكونوا للنقد أنصارا ولرجاله مؤيدين. نعم إن النقد في المعنويات ليس إلا إعانة للطبيعة على عملها. فكلنا نعترف أن الباطل في نفسه مفسد للعقول مقوض للعمران وأن أقدس واجب على الإنسان هو إزهاق الباطل وإظهار الحق. ولئن كان هذا ظاهرا في قواعد العلم وقضايا الفلسفة فهو في فنون القول وأنواع الكلام ظاهر أيضا لا يحتاج إلا إلى شيء قليل من البحث والتفكير. فإننا إذا عمدنا إلى قصيدة من الشعر فعرضناها على النقد الصحيح وبينا وجوه الخطأ في ألفاظها ومعانيها وفي نظمها وتنسيق الخيال فيها ثم طلبنا إلى القراء أن يتجنبوا ما أشرنا إليه من هذا الخطأ ويتلمسوا ما بيناه من الصواب لم نزد على أن بينا الحق والباطل ودعونا إلى نصر أحدهما وخذلان الآخر. ولا شك في أن أقل نتيجة تنتج عن ترك هذا النوع من النقد أو التقصير فيه هي فساد الشعر واضطراب أمره وقصوره عن أن يؤدي ما خلق له من إصلاح العقول والوجدان وإحياء الحق والفضيلة وإزهاق الباطل والرذيلة.

وهذا ما نحن فيه الآن. فقد نشأ من بغضنا للنقد ورغبتنا عنه ومن زهدنا فيه ومقتنا إياه انتكاث فتل[1] الأدب العربي وانتقاص أمره. فأصبح الشعراء والكتّاب يسيرون في الشعر والنثر على غير هدى لايميزون خطأ من صواب ولا يفرقون بين

---

(١) «انتكاث فتل الأدب» أي انتقاض حبله.

فاسد وصحيح ؛ فقصائدهم ورسائلهم ليست إلا خليطا سيئا من الألفاظ الصحيحة والفاسدة ومن المعاني التي نصيب الباطل منها أكثر من نصيب الحق.

وهم على كل ذلك معجبون بأنفسهم مدلّون بمكانتهم، والجمهور فيهم مغرور وبهم مخدوع لا يرى الكلمة إلا لهم ولا الحق إلا منهم ولا الصواب إلا فيهم. أما الناقدون فهم عند الجمهور وعند هؤلاء الكتّاب والشعراء أدعياء واغلون[1] قد أكل الحسد قلوبهم وأفعمت الموجدة صدورهم وعبث حب الصيت بنفوسهم فاتخذوا من نقد النوابغ وأفذاذ الرجال سبيلا إلى الشهرة وطريقا إلى سمو المنزل وعلو المكان.

كلا كلا أيها الشعراء المفلقون والكتّاب المجيدون والجمهور المخدوع ليس النقد كما تظنون سبيلا من سبل الشهرة أو طريقا من طرق الصيت، وإنما هو مقياس الخطأ والصواب ومميز الحق من الباطل، وهو المنظم لحركات عقولكم المصلح لنفثات أقلامكم الحافظ لمجيدكم حق الإجادة والمرغم رديئكم على اتباع الجيد وابتغاء الرقي. وإن أحدكم إذا نال الشهرة وبلغ الصيت بإعانة النقد له وعدم قدحه فيه ونعيه عليه كان ذلك خيرا له من أن ينال تلك الشهرة ويبلغ هذا الصيت مكتفيا بثناء الجمهور وتقريظ الجمهور، أولئك الذين لا ينفع ثناؤهم ولا يضر هجاؤهم لأنهم لم يؤتوا من العلم نصيبا قليلا ولا كثيرا. إذن فالنقد لكم صديق وليس عليكم حربا كما تظنون؛ فكونوا له كما هو لكم فإن بلوغكم رفعة المنزلة وسمو المكانة رهين بذلك وموقوف عليه.

أثر النقد في الأمم

بعد ما بيناه من حقيقة النقد ومكانه من إصلاح العقل وتنظيم حركته لسنا في حاجة شديدة إلى أن نكثر القول في بيان أثره في الأمم، لأن مما لا شك فيه أن رقي العقل وانتظام حركته هما أرقى مطلب يطلبه المصلح في أي أمة من الأمم، أي ليس

(١) «واغلون» أي دخلاء.

للأمم مطلب أسمى ولا أجل من هذا الطلب. وإذا كان النقد كما بينا ليس مقصورا على أنواع القول وفنون الكلام بل هو عام يشمل أنواع الأعمال والصناعات والعلوم كان رقي الأمة فيه من أوضح الأدلة إلى رقيها في هذه الأشياء. فإن الصانع لا يبلغ من النقد في صناعته منزلة صالحة إلا إذا مهر فيها وأحاط بدقائقها وأسرارها. وكذلك الأمر في النقد الأدبي والعلمي وغيرهما من أنواع النقد. ومن هنا يتبين أن من الأسباب الحقيقية لسقوط أمر النقد في مصر ضعفها المطلق في أنواع العلوم والصناعات. وفي اليوم الذي ترقى مصر فيه رقيا ظاهرا فتدرك من الإجادة في كل شيء طرفا غير قليل لا يكون لها بد من إجلال النقد وإكباره ومن تصديق الظن به وتحسين الرأي فيه.

ذلك شأن الأمم لا ترقى في شيء حتى تجعل النقد مقياس جيده ورديئه ومرآة خطئه وصوابه. ومن اليسير علينا أن نتبين ذلك واضحا جليا في تاريخ العرب في جاهليتهم وإسلامهم وفي بداوتهم وحضارتهم. فإنهم لما لم يكن لهم في العصر الجاهلي نصيب موفور من الرقي في غير فنون القول كان نصيبهم من النقد موقوفا عليه ومحصورا فيه. فبلغ النقد الأدبي عندهم في هذا العصر أرقى ما يمكن أن يبلغه في أمة بدوية تمتاز بالفصاحة وحسن الإعراب وبذلاقة الألسنة وذرابتها[1] وصدق البصائر وإصابتها. ولك من أنباء عكاظ وأخبارها ومن أحاديثها وآثارها أصدق دليل على ذلك. بل إن هناك دليلا ليس أنصع ولا أسطع منه على مكانة أولئك الناس من النقد الأدبي. فإن الله عز وجل لم يجعل القرآن الكريم معجزة نبيه وبرهانه إلا لأن أولئك الناس الذين بعث فيهم النبي كانوا من رسوخ القدم في النقد اللفظي والمعنوي في المكانة التي لا يساميهم إليها مسام ولا ينازعهم فيه شريك.

ولو أن أولئك الناس لم يكونوا ذوي امتياز في النقد وتفوق كثير ما كان الكتاب على فصاحته ومكانته من البلاغة قيما عندهم ولا مستجادا لديهم. وتلك قاعدة

(١) «ذرابة اللسان» أي حدته.

فطرية ؛ فإن الشيء ذا القيمة الغالية والمكانة العالية لا ينبه شأنه ولا ينبل أمره إلا عند من له بأمثاله علم ومعرفة .

وبعد ظهور الإسلام وارتقاء العقل العربي ارتقت منزلتهم في النقد واشتدت عنايتهم به ورغبتهم فيه ؛ وأخبارهم وآثارهم المستفيضة في ذلك تغنينا عن إقامة الحجة وتكلف البرهان. وجملة القول أن النقد لا يكون راقيا عالي المنزلة في أمة ما إلا إذا كانت هي في نفسها راقية سامية المنزلة في الموضوع الذي يتناوله النقد ويقصد إليه . ولنا بعد هذا كله أن نقول إن ما تبلغه الأمم من رقي في الحضارة وتفوق في العلم وفوز بالسيادة وتمتع بأنواع الحرية العقلية والسياسية والشخصية ليس إلا نتيجة لازمة لرقي النقد فيها ؛ فالنقد هو أحسن مقياس يمكن أن يقاس به صعود الأمم وهبوطها ورفعتها وانحطاطها .

شروط النقد

أما شروط النقد فقد كثر فيها قول القائلين وتعددت مذاهبهم واختلفت أهواؤهم ولاسيما في هذا البلد الذي ليس للنقد فيه إلا مكان المبغض القالي ومنزل الممقوت الذميم . فترى الكاتب أو الشاعر إذا ألح به الناقد فبين نصيب نثره أو شعره من الخطأ والصواب ومن الصحة والفساد أبرق وأرعد وأرغى وأزبد ورمى الناقد بتهم أقلها ممالأته للهوى واستجابته للحسد واسترساله في الشتم والسب وغلوه في الادعاء والغرور .

ولست الآن بإزاء القول المفصل في شروط النقد ، ولكني أقول على سبيل الإجمال : إن النقد نوع من أنواع المناظرة ؛ فكل ما يشترط في الجدل يشترط فيه إذ كلاهما لم يصطنع إلا لإظهار الحق وخذلان الباطل . ولا شك في أن الشتم والسب والتقريع والتأنيب ليس شيئا منها بطريق إلى الحق ؛ وإنما الحق نتيجة البحث الهادئ المعتدل الذي يبرأ من الاستجابة لعواطف الحب والبغض ونحوهما . فلا يمكن أن يكون الناقد منصفا إذا استجاب لعاطفة من هذه العواطف فمالأ خصمه وانحاز إليه

أو ظلمه وألح عليه ؛ وإنما الإنصاف مزاج لا يعتدل إلا بصدق النية وحسن المقصد وتحكيم العقل ورفض الهوى وعدم الاستسلام إلى العواطف والوجدان .

وإذا كان النقد في كل شيء لا يصدر إلا عن ذي العلم بذلك الشيء والتفوق فيه كان نقد الجاهل نوعا من لغو القول وسخف الحديث، وكان من الشروط الضرورية في النقد العلم بالموضوع الذي يبحث الناقد عنه ويتكلم فيه .

قالوا : ومن ضروريات النقد أن يعترف الناقد بحسنات خصمه قبل أن يذكر سيئاته ليكون ذلك أدعى إلى تصديق الظن به وتحسين الرأي فيه وعدم اتهامه بالميل أو الحسد أو الاستجابة للأهواء . ولست أرى هذا الرأي ولا أميل إليه لأني أعتقد أن النفس التي لا تميل إلى الحق إلا إذا توسل إليها بأنواع من الملق والتزلف وفنون من المدح والإطراء خليقة أن لا يحفل بها الناقد ولا يلتفت إليها ؛ لأنها إنما ترغب في الحمد والثناء لا في الحق والصواب . قالوا : وإذا كان الكاتب مؤلفا في الفلسفة الإلهية مثلا فمن الجهل نقد أغلاطه اللغوية . ولست أدري من أين لهم هذا الرأي ؛ فإن للعالم بالفلسفة أن ينقد الكتاب في موضوعه وللعالم بالألفاظ أن ينقد الكتاب في ألفاظه . ولم يقل أحد أننا إنما نريد الرقي في موضوع دون موضوع وإنما نريد أن نرقى في ألفاظنا كما نريد أن نرقى في أفكارنا . ولو أننا شايعناهم في هذا الرأي وما لأناهم عليه لانعقدت ألسنتنا وتحطمت أقلامنا وغُلّت أيدينا بإزاء ذلك الكاتب الذي يؤلف كتابه في الطب والمنطق بلغة العامة ودهماء الناس .

قالوا : ولا يحسن بالناقد إلا أن يكون معتدل اللهجة بريئا من الغلو في التشهير بخصمه والقدح فيه . وهذا حق لا ينكره إلا مكابر أو عنيد . ولكن ما لهم يكرهون قول الحق والاعتراف به ويعدونه نوعا من الشتم وقاسي الكلام؟ فلو أني قرأت فصلا من كتاب فضحكت من سخفه أو خجلت من جهل صاحبه وقلت في نقده أنه مخجل أو مضحك لم أكن عنده إلا سبابة سفيها مع أني لم أقل إلا الحق ولم أمل إلا إليه .

ومبلغ القول إن شروط النقد كلها تنحصر في شيء واحد وهو الاعتدال وعدم الميل إلى الهوى والغلو في الثناء أو الهجاء.

هذه كلمتنا المجملة على النقد في نفسه. ومما لا شك فيه أن النقد ينقسم بانقسام موضوعاته أقساما شتى يهمنا منها النقد الأدبي والعلمي، أي الذي يتعلق بفنون الكلام. ولهذا النوع من النقد شروط وأركان خاصة نحن آتون عليها في الأجزاء الآتية؛ وسنبدأ منها بنقد الشعر في الجزء الآتي، إن شاء الله.

هل تسترد اللغة مجدها القديم؟(*)

أيها السادة:

سيضحك مني بعض الحاضرين إذا سمعني أبدأ هذه المحاضرة بحمد الله والصلاة على نبيه لأن ذلك يخالف عادة العصر الجديد. ولكن لي من ذلك معذرة سيعلمونها فيما بعد. فأحمد إليكم الله أجمل حمد وأصلي على نبيه أحسن صلاة. أما بعد فقد دعيت إلى أن أقف بينكم هذا الموقف وأنا شاكر للذين دعوني هذه الدعوة كل الشكر. ولست أريد أن أطيل عليكم بما يردده الخطباء من إعلان الضعف والعجز عن موقف الخطابة فإني أرى من الفتور وانحراف الذوق أن أكذب ظنكم بي أو أسوئ(1) رأيكم فيّ.

لهذا كان حقا عليّ أن أعمل ما أستطيع لتأكيد صدق هذا الظن وحسن ذلكم الرأي. ومهما يكن عندي من المقدرة على إرضائكم فإن لرئيسكم الجليل منها نصيبا غير قليل فإنه أحد أساتذتي(2) الذين اشتركوا في إعدادي لمثل هذا الموقف بما علموني من العلم النافع. فإنا أعيد لكم ولرئيسكم التحية الطيبة وأسأل الله حسن التوفيق.

(*) **الهداية**، أكتوبر - نوفمبر ١٩١١. جاء في تقديم **الهداية** لهذه المقالة ما يلي: «محاضرة ألقاها الأستاذ الأديب الشيخ طه حسين في نادي موظفي الحكومة في مساء الخميس ١٩ أكتوبر ١٩١١».

(١) «أسوء» في الأصل.

(٢) الأستاذ المعني هو - فيما يبدو - عبدالعزيز جاويش.

تمهيد:

أيها السادة، يستطيع التاريخ الأدبي أن يبين حدود النشأة الحقيقية لكثير من اللغات الميتة والحية، ولكنه لا يستطيع أو على الأقل لم يستطع إلى الآن أن يبين شيئا من ذلكم بالقياس إلى اللغة العربية التي ينطق بها من أهل الشرق خلق كثير.

ولا شك في أني قد خصصت جزءا من هذه المحاضرة للإشارة الموجزة إلى تلكم الظلمات الكثيفة التي حجبت لغتنا الشريفة[1] عما يشرف به التاريخ على الأشياء من بصيرة ثاقبة ونظر بعيد. ولكن لم أستطع أن أخصص جزءا منها لإيراد الأعاجيب والمضحكات التي يوردها أكثر الخطباء في خطبهم لأني لا أطمع فيما يطمعون فيه من التصفيق الحاد والإعجاب الشديد. فإليكم أتقدم بالمعذرة ومنكم ألتمس المغفرة، وأظنكم لم تجتمعوا في هذا النادي لتضحكوا أو تصفقوا فإني لم أر بلدا أهله أحوج إلى قلة الضحك وكثرة البكاء من هذا البلد.

ولولا ثقتي بأنكم تعلمون من الأمر ما أعلم وتشعرون بالواجب كما أشعر لقلت لكم مقالة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأصحابه في بعض خطبه: «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا».

أجل أيها السادة، إنا قد أسرفنا في الهزل والمجون وقصرنا في الجد والعمل؛ وكان حقا علينا لو أنصفنا أنفسنا أن نقتصد من الهزل ما ننفقه في الجد ومن الفراغ ما نستعين به على العمل قبل أن يعضل الداء ويمتنع الدواء ونقضي ضحايا التقصير واللهو الكثير، وهنالك لا ينفعنا الندم ولا يعذرنا التاريخ.

قدم عهد اللغة العربية

نشأت لغتكم أيها السادة والإنسان طريف عهد بالوجود لم يبلغ أشده ولم يستكمل قوته بل كان طفلا ناشئا حديث السن ضيق الفكر صغير العقل. ولست

---

(١) «الشرفية» في الأصل. ومن المحتمل أيضا أن تكون الكلمة المقصودة هي «الشرقية».

أقول هذا القول تدبيجا للفظ أو مبالغة فيه وإنما هي الحقيقة الثابتة التي ليس فيها مجال لشك ولا جدال. فإن هذه اللغة هي أول غصن نبت من لغة سام بن نوح عليهما السلام. وقد قطعت مع الإنسان هذا القدر من الزمان وعمرت معه منذ كان طفلا إلى أن صار كهلا. وها أنتم أولاء تسمعونها مني الآن فتشعرون بأنها لا تزال حية قوية تثبت بأجلى بيان أنها أطول اللغات عمرا وأشدها أسرا وأعظمها قوة على الخطوب وصبرا على الأحداث. فكم ماتت اللغات وهي حية وفنيت اللهجات وهي باقية وكم حاربها الدهر فحربته وغالبها فغلبته ورامها بالسوء فامتنعت عليه. وقد أدركت هذه اللغة نضرة اللغات وذبولها وإشراقها وأفولها وشهدت مصارع أخواتها الساميات وهن يتفانين سراعا ويتهاوين تباعا حتى عمهن الموت وشملهن الفناء. هنا لكم عاشت فذة فريدة تتمثل قول شاعر من أبنائها المجيدين:

ذهب الذين أحبهم

وبقيت مثل السيف فردا

أجل وقد أدركت هذه اللغة هويّ الأمم الهاوية ورقي الشعوب الراقية فشهدت عظمة بابل وأشور ومصر وأشرفت على نهضة إسرائيل ورأت مجد اليونان والرومان والفرس والهند؛ وكانت خليقة بعد هذا كله أن تروي لنا التاريخ العام أمثل رواية وتحدثنا عنه أصدق حديث لولا جهل السالفين وضعف الخالفين من أبنائها. فما أقدر هذه اللغة على الحياة وما أصبرها على الخطوب.

صعوبة البحث التاريخي عن نشأة اللغة العربية

ذلكم أيها السادة أول عهد اللغة بالحياة. ولكن في أي قرن ابتدأ هذا العهد؟ وكيف كان ابتداؤه؟ وما هي الأصول الحقيقية للغة السامية التي اقتطعت منها هذه اللغة وكيف كان اقتطاعها؟

هذا ما لم يعرفه التاريخ إلى الآن. وقبل أن أشير كما وعدت إلى أسباب ذلكم يجب عليّ أن أبطل مذهبا يلهج به بعض الكتّاب الذين كثر عليهم العلم حتى ضاقت به صدورهم فأخذوا يقذفونه في الصحف من غير حساب ويبيعونه على الناس من غير ثمن وينتحلون به لأنفسهم ألقاب العلماء والمؤلفين؟ زعموا[1] أن اللغة العربية نشأت كما تنشأ لغة الطفل فكانت في أول أمرها أصواتا أحادية المقطع لا يزيد اللفظ منها على حرف متحرك كباء الجر ولامه وكاف التشبيه وأحرف القسم وهمزة الاستفهام. ثم تركبت هذه الألفاظ بتركب معانيها ومرونة الألسنة على النطق والحركة فبلغت مقطعين وثلاثا إلى أن استقرت في نصابها المعروف فلم تنقص في الاسم والفعل عن ثلاثة أحرف أصول ولم تزد في الأول عن خمسة وفي الثاني عن أربعة إلا بحروف غير لازمة وهي الزوائد. على أن هذه الحروف لم تستطع أن تبلغ بالفعل أكثر من ستة وبالاسم أكثر من سبعة غير الحركات التي لا تحسب عند العرب حروفا كما تحسب عند غيرهم من الفرنج.

والحقيقة أيها السادة أن هذا المذهب لا يصح إلا إذا قلنا إن العرب ليسوا من بني آدم أبي البشر، وإنما هم أبناء رجل آخر نشأ في جزيرة العرب من غير أم ولا أب ونشأت منه زوجه واستقر نسلهما في الجزيرة لا يخالط الناس حتى تكونت لغته وضمنت لنفسها عدم التأثر بالأجنبي والدخيل. أما والعرب من أبناء سام بن نوح، وبعبارة أوضح من أبناء آدم فليس لهذا المذهب من الصحة نصيب قليل ولا كثير.

إنما تنشأ اللغة هذه النشأة إذا اقتطعت من الطبيعة مباشرة من غير أن يكون لها مثال تحتذيه أو منوال تنسج عليه. فأما اللغة التي لها أصل ثابت معروف كاللغة العربية فليس من المعقول أن يطّرد فيها هذا المذهب. وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هذا المذهب يصح بالقياس إلى لغة واحدة وهي لغة الإنسان الأول التي اقتطعها من

---

(١) المقصود هنا هو جرجي زيدان؛ فقد عبر عن الرأي المعني في مقالته «رد على رد» التي يرد نصها في الملحق.

أصوات الطبيعة وحركاتها. وكما أن أسرة الإنسان الأول قد تفرعت إلى أسر مختلفة ثم كانت منها أمم وشعوب فإن لغتها الأولى قد تفرعت إلى لهجات متباعدة ثم كانت منها لغات متباينة. وعلى هذه القاعدة استطاع الفرنج أن يترجموا كثيرا من اللغات الدارسة.

أما الأسباب الحقيقية التي نشأت عنها صعوبة البحث التاريخي عن اللغة العربية حتى عميت علينا أسرارها وأسدلت دوننا أستارها فوقفنا موقف الحائرين الذاهلين بإزاء كثير من ألفاظها لا نعرف لها أصلا ولا نتميز لها اشتقاقا فهي كثيرة أكتفي بالإشارة إلى ثلاثة منها الآن:

الأول أن معرفة النشأة الحقيقية للغة رهينة بمعرفة أصلها الذي اقتطعت منه فما كنا لنعرف نشأة اللغة الفرنسية لو لم نعرف اللغة اللاتينية. كذلك لا نستطيع أن نعرف نشأة اللغة العربية حتى نعرف اللغة السامية الأولى التي هي أصلها. ولكنها مع الأسف قد بادت واندمجت في بناتها قبل التاريخ فلم يبق لنا إليها من سبيل.

الثاني أن ضياع الأصل لا يقطع الرجاء في الوصول إلى بعض حقائق اللغة في نشأتها الأولى إذا استطعنا أن نستعين على البحث بالمقابلة بينها وبين أخواتها من اللغات الأخرى. ولكنا مع الأسف لم نفعل شيئا من ذلك ولم نفكر فيه. فقد كان أئمة اللغة ـ رحمهم الله ـ في عصر يمكنهم من ذلك لأن كثيرا من اللغات السامية كانت لا تزال حية إلى عهدهم. ولكنهم قد عكفوا على جمع اللغة وتدوينها من غير أن يفكروا في البحث عن أصلها. وقد أخذت تلك البقية الباقية تندمج في اللغة العربية بحكم القهر والتغلب الفطري حتى لم يبق لها من الأثر إلا قليل.

ومن الغريب أيها السادة أن علماءنا ـ رحمهم الله ـ بدل أن يبحثوا عن اللغة السريانية من حيث علاقتها باللغة العربية بحثوا عنها من حيث إنها ستكون لغة الأرواح وسيكون بها سؤال الملكين للإنسان في قبره. وأظنكم تضحكون إذا سمعتم قول بعض العلماء:

ومن غـــريب مـــا ترى العـــينان

أن ســـؤال القـــبـــر بالســـرياني

أفـــتى بهـــذا شـــيـــخنا البلقـــيني

ولـــم أره لغـــــيـــره بعـــــيني

هذان بيتان يمثلان ضعف السليقة العربية وفسادها قبل كل شيء أقبح تمثيل ويمثلان سقوط الهمة وانحطاط النفس لأنها قد تركت النافع وبحثت عما لا خير فيه. وأي ضعف للسليقة العربية أكثر من جعل الأقوال التي تسمع بالآذان مرئية للعيون؟ وأي انحطاط للنفس أكثر من أن تترك الحياة وتبحث عن الموت؟

ولو أني وكلت بإصلاح هذين البيتين لقلت:

ومن غـــريب مـــا ترى العـــينان

أن ســـؤال القـــبـــر بالســـرياني

أفـــتى بهـــذا شـــيـــخنا البلقـــيني

وهـو حـــــديث كـــــذب ومـين

على أن المستشرقين من علماء الفرنج قد بحثوا هذا البحث الذي تركناه وسلكوا تلكم الطريقة التي أغفلناها فاهتدوا إلى حقائق في تاريخ اللغة العربية لا بأس بها. وليس هذا موضع تفصيلها الآن؛ فليس علينا إلا أن نتأثرهم في هذه الطريق فإنهم ليسوا أحق منا بالبحث عن لغتنا والتنقيب عليها.

السبب الثالث أن العرب ولاسيما أهل الحجاز الذين نبحث عن لغتهم الآن قد كانوا أمة بادية لم تشترك مع غيرها من الأمم في تكوين الحضارة الإنسانية اشتراكا حقيقيا إلا بعد ظهور الإسلام. فكانت في جاهليتها محتجبة عن التاريخ؛ ولذلك لم يحفظ عنها إلا أساطير حظ الظن منها أكبر من حظ اليقين.

نشأت هذه اللغة وتكونت ألفاظها وأساليبها وهي بمعزل عن الناس قد جعلت البداوة بينها وبين التاريخ حجابا مستورا. وكأنها قد سئمت الخفاء والاحتجاب ورغبت في الظهور ومجاراة اللغات الحية فظهرت للتاريخ في القرن الخامس لميلاد المسيح ومنتصف القرن الثاني قبل الهجرة. فإذا لغة ضخمة الألفاظ فخمة المعاني متينة الأساليب رصينة التراكيب قم تم خلقها وكملت قواها فأصبحت قادرة على البقاء مستعدة للنماء. وقد سلكت في الآداب الوجدانية كل مسلك فمدحت الخير والفضيلة وذمت الشر والرذيلة وأخذت بنصيب موفور من المدح والهجاء والوصف والرثاء والتشبيب بالنساء والفخر بشرف المناسب وكرم المناقب واشتملت على الجم الكثير من الحكم البالغة والأمثال السائرة ومن الخطب الرائعة والأسجاع البارعة ولم تدع فنا من فنون الأدب الوجداني إلا ضربت فيه بسهم وفازت منه بنصيب.

إذا صح ما يقولون من أن مقاييس الرقي الأدبي لكل أمة من الأمم هي أشعارها وأمثالها وأغانيها لأن الأشعار مرآة النفس والأمثال صور الفكر والأغاني لغة القلوب. أقول إذا صحت هذه القاعدة وقسنا رقي العرب في جاهليتهم بهذه المقاييس الثلاثة كانت النتيجة مؤلمة جدا لأننا لا نستطيع أن نتردد لحظة في الحكم بأن العرب الجاهليين الذين لم يؤدبهم أستاذ ولم يثقفهم كتاب ولم يصلح أخلاقهم دين أرقى منا أنفسا وأذكى قلوبا وأبعد منا هما وأصدق عزما. والدليل على ذلك سهل ميسور. تعالوا نقارن بين أشعارنا وأشعارهم وأمثالنا وأمثالهم وغنائنا وغنائهم ثم نستخلص من هذه المقارنة نتيجة الحكم. فأي الفريقين كانت له النتيجة فهو صاحب الغلب والفوز.

غير أني أيها السادة أستحي أن أقارن بين قول امرئ القيس في التوصل إلى حبيبته:

سموت إليها بعد ما نام أهلها

سمو حباب الماء حالا على حال

فقالت: سباك الله إنك فاضحي

ألست ترى السمار والناس أحوالي

فقلت: يمين الله أبرح قاعدا

ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

فأصبحت معشوقا وأصبح بعلها

عليه القتام[١] سيئ الظن والبال

يغط غطيط البكر[٢] شد خناقه

ليقتلني والمرء ليس بقتال

أيقتلني والمشرفي[٣] مضاجعي

ومسنونة[٤] زرق كأنياب أغوال

أستحي أن أقارن بين هذا الشعر الفخم الذي يمثل القوة والعزم ويظهر قائله مظهر المتسلط القادر والمسيطر القاهر وبين ذلكم الغناء المصري القائل:

يا لموني يا لموني يااللي في حبك ظلموني

يا لموني ولا أحب الخص يا لموني

ولا آكل الخص يا لموني وحبيبي في مصر يا لموني على مين يجيبولي

قفوا أنفسكم أيها السادة موقف الحاكم الفاصل بين الحق والباطل وحدثوني أي معنى لنداء الليمون في هذا الغناء؟ ومن هو الذي ظلم هذا العاشق في حبه؟

---

(١) «القتام» هو الغبار أو السواد.

(٢) «البكر» هو الفتيّ من الإبل.

(٣) «المشرفي» أي السيف المشرفي ـ نسبة إلى المشارف. والمشارف أرض في بلاد العرب قريبة من الريف.

(٤) «مسنونة» إشارة إلى السهام.

وما هي العلاقة بين أكل الخص وبين الحب؟ . ومن ذا الذي يستطيع أن يكون قوادا لهذا العاشق بعد أن قعد به العجز وضعف الهمة عن أن يصل إلى أحب حبيب إليه وأكرم كريم عليه؟

لندع ذلكم الشعر والغناء ولننتقل إلى شعر وغناء آخرين. هل تستطيعون أن تقارنوا بين قول ذلكم الشاعر الجاهلي في عتاب حبيبته:

فإني لو تخالفني شمالي
خلافك ما وصلت بها يميني
كذلك أجتوي[1] من يجتويني
إذا لقطعتها ولقلت: بيني[2]

وبين هذا الغناء المصري القائل:

إرحم متيم له أحوال لما رآك تهوى خلافه صعبان عليه....

حدثوني أيها السادة عن مقدار الفرق الكبير بين ذلكم الشاعر الجاهلي الذي يخاطب حبيبته بهذه اللهجة القاسية وهذا الشاعر المصري الذي عرف أن حبيبه قد هجره واستبدل به غيره فلم يستطع أن يعاتبه بأكثر من قوله إن هذا صعب عليه. بل إنه لم يستطع أن يقول هذه الكلمة إلا بعد أن قدم بين يديه مقدمة طويلة في الشكوى والاستعطاف.

ستقولون: إن هذا الفرق بين الشاعرين أثر من آثار الفرق بين البداوة والحضارة؛ فذلك شاعر هيأت له بداوته أن يخاطب حبيبته بذلك الجفاء وتلك الغلظة وهذا شاعر هيأت له الحضارة أن يعاتب حبيبه بهذا الرفق واللين.

كلا أيها السادة ليس تأثير الحضارة والبداوة في هذا الأمر كبيرا؛ فإن الحضارة

(١) «أجتوي» أي أكره.
(٢) «بيني» أي فارقيني.

الصالحة لا تقتل عاطفة الغيرة من قلب الإنسان. ولعلكم سمعتم خبر ذلكم الشاعر العباسي الناشئ في الحضارة إذ اشتدت به الغيرة على حبيبته حتى أشفق عليها من الهواء فقتلها وقال يرثيها:

يا طلعة طلع الحمام عليها
فجنى لها ثمر الردى بيديها
حكّمت سيفي في مجال وشاحها
ومدامعي تجري على خديها
روّيت من دمها الثرى ولطالما
روّى الهوى شفتي من شفتيها
فوحق نعليها وما وطئ الثرى
شيء أعز عليّ من نعليها
ما كان قتليها لأني لم أكن
أبكي إذا سقط الذباب عليها
لكن ضننت على العيون بحسنها
وأنفت من نظر الحسود إليها

نعم، إني لا أريد أن يكون الناس غلاة في الغيرة كهذا الشاعر. ولكني أريد أن أبيّن لكم أن هذا الفرق بين الشاعرين ليس من آثار البداوة والحضارة وإنما هو من آثار الفرق بين العزة والذلة. فذلكم شاعر أبيّ النفس حميّ الأنف لا يقبل الضيم ولا يرضى العار وهذا عاشق ضعيف مستكين قد رضي بالدون وقنع بالقليل واطمأن إلى الهوان.

ستقولون: ما لك تقارن بين الجيد من الشعر العربي والرديء من الكلام البلدي

وتترك شعر النوابغ الأفذاذ والشعراء المفلقين أمثال شوقي وحافظ وصبري.
والحقيقة أيها السادة أن هذا الاعتراض محرج جدا لأنه يتعجلني في الحكم على هؤلاء الشعراء. وقد لا أستطيع أن أرضيكم بهذا الحكم. ولكني أقول: إن هؤلاء الشعراء ليسوا في الحقيقة شعراء مصر وإنما هم بين رجلين: رجل نهج منهج الفرنج فهو يعبر عن أذواقهم وأخلاقهم وعلى مناهجهم وأساليبهم وهذا لا ينبغي أن يحسب على مصر وإنما يجب أن يلحق بأوروبا؛ ورجل نهج مناهج العرب القدماء فهو يكرر ما قالوه ويردد ما نطقوا به مع قليل من التغيير في اللفظ فهو يشبه القطار بالظليم وهذا لا ينبغي أن يكون من شعراء مصر وإنما ينبغي أن يكون من شعراء القبور.

لندع الشعر والغناء الآن فهذا المقدار يكفي للمقارنة بينهما ولننتقل إلى الأمثال. فهل تستطيعون أن تقارنوا بين ذلكم المثل العربي القائل: «كل فتاة بأبيها معجبة» وهذا المثل المصري القائل: «الخنفسة عند أمها عطاره والقرد عند أمه غزال».

كفى كفى أيها السادة. فقد أثبتت المقارنة بالدليل والبرهان أنا لم نصل من الرقي الأدبي إلى ما وصل إليه أولئكم الأعراب، وإن كنا أولي حضارة ومدنية وأصحاب علوم وآداب وذوي شريعة ودين.

آداب اللغة العربية ومادتها في الجاهلية

ارتقت آداب اللغة في القرن السادس لميلاد المسيح بمخالطة العرب لأهل العراق والشام، فقد أخذوا عنهم يهودية موسى ونصرانية المسيح وربما انتقلت إليهم بعض الآراء الفلسفية التي أدخلها القسيسون في الديانة المسيحية كما يظهر ذلك في قول الأعشى:

استأثر الله بالبقاء وبالعد

ل وولى الملامة الرجل

وكذلك أخذوا عنهم عقائد الصابئة وشيئا من مذاهب المجوس، ونقلوا عن حضارة الفرس والروم كثيرا من الأدوات التي لم يكن لهم بها عهد من قبل. وتبع ذلك نقل كثير من الألفاظ الفارسية والرومية، ولاسيما فيما يتعلق بالثياب والسلاح وأدوات اللهو والطرب وأنواع الدواء والعقاقير. وفي أثناء ذلك كان الحبش قد احتلوا بلاد اليمن فأدخلوا فيها كثيرا من لغتهم. وكانت التجارة بين الهند واليمن متصلة فاستتبع ذلك انتقال كثير من الألفاظ السنسكريتية إلى لغتها، ولاسيما فيما يتعلق بأنواع التجارة. وأظن هذا المقدار من الوصف قد مثل لكم اللغة العربية تمثيلا حسنا، فأنتم ترونها الآن جميلة رشيقة. ولكن صدق المثل العربي القائل: «لا تعدم الحسناء ذاما». فإن تلك الجميلة الحسناء لم تخل من عيوب. فقد كانت لغة قوم متوحشين يزهقون الأنفس ويهدرون الدماء ويعيشون من النهب والسلب ويستبيحون لأنفسهم بيع الأسير والعبث بأعراض العدو والتمثيل بالمغلوب حتى أن أحدهم ليخصف نعله بأذن عدوه إن ظفر به أو قدر عليه.

وهم على ذلكم أولو شظف في العيش وخشونة في الحال يسكنون الجبال والرمال؛ وربما أكلوا الخنافس والضباب وغذوا أنفسهم بدماء الإبل وأوبارها. فنشأ من ذلكم في لغتهم حوشية الألفاظ وتنافرها وجفوة المعاني وتعقيدها. وقد كانوا فوق هذا متنافرين متدابرين قلما تطمئن قبيلة منهم إلى الأخرى؛ فلم يكن من سبيل بينهم إلى التعارف. وبعبارة واضحة لم يكن من سبيل إلى اتفاقهم في المنطق؛ فقد تباعدت اللغات واختلفت اللهجات لتعدد الأوضاع وتباعد الأصقاع حتى أنهم كانوا لا يفهم بعضهم بعضا. وقد وفد أعرابي على ملك من ملوك حمير فقال له الملك: «ثب» يريد الجلوس. فظن الأعرابي أنه يأمره بالقفز كما هي لغة الحجاز؛ فوثب من أعلى الجبل حتى تردى في أسفله. ولما سأل الملك عن ذلك وأطلع طلع الرجل[1] قال: «من دخل ظفار حمّر»[2].

---

(١) «أطلع طلع الرجل» أي أخبر بأمره.

(٢) «حمر» أي تعلم لغة حمير.

وقد أحس العرب من أنفسهم هذا الداء في أواخر القرن السادس لميلاد المسيح فأخذوا يطبون له. وبعبارة جلية أخذوا يتهيئون لنهضتهم الجديدة في اللغة والدين والاجتماع. فماذا صنعوا؟

مقدمات النهضة العربية

أقاموا بالقرب من مكة أسواقا ثلاثا كانوا يقضون فيها كل عام شهرا كاملا من الأشهر الحرم وهو ذو القعدة. ولم يكن لقبيلة أن تتخلف عن هذا الاجتماع؛ فكانوا يبيعون ويشترون ويتقاضون ويتخاصمون ويتنافرون ويتناشدون حسان القصائد ويتبادلون متان الخطب. وكان يجلس لهم قضاة يفصلون الخصومة. فربما أعلن قوم الحرب إلى آخرين فردهم القضاة إلى السلم؛ وربما ظفر الرجل بقاتل أخيه أو أبيه فألزمه القاضي أن يطلقه ويقبل منه الفداء. وكان يجلس للشعراء خاصة قضاة ناقدون يفضلون بعضهم على بعض. ورئيس هذه الطائفة من القضاة هو نابغة بني ذبيان.

وقد نتج من هذه الأسواق ثلاث نتائج كبرى:

الأولى: شعور العرب بحاجتهم إلى السلم واتفاق الكلمة واجتماع الرأي وائتلاف القلوب. ولعلكم ترون ذلك ظاهرا في معلقة زهير بن أبي سلمى حين يدعو عبسا وفزارة إلى الصلح.

الثانية: تهيؤ قلوبهم لقبول الوعظ والدين واستعداد نفوسهم للبحث النظري عما اشتمل عليه هذا العالم من نظام بديع. ولعلكم تجدون ذلك جليا في شعر زهير وخطب قس بن ساعدة وأكثم بن صيفيّ وفي شعر لبيد بن ربيعة الذي قاله في الجاهلية.

الثالثة: تقارب اللغات المتباعدة وائتلاف اللهجات المختلفة وتغلب لغة قريش على اللغات كافة.

وإذا كانت الحوادث في هذا العالم إنما تحدث متوالية متتابعة وينتج بعضها من بعض كان حقا علينا أن ندع هذه النتائج الآن تعمل عملها في الوجود لنجني ثمرها بعد حين.

الشعر

في ذلكم العصر التهبت جذوة الشعر واستطار شرره فالتهم كل شيء واحتكم في كل إنسان. ولم تكن كلمة إلا له ولا رأي إلا عنه ولا اعتماد إلا عليه. وكان يكفي للشاعر أن يمدح الوضيع فيرفعه أو يذم الرفيع فيضعه أو يغري بالحرب فتتهالك النفوس وتتفانى القوى أو يدعو إلى السلم فتصبح الضغائن والأحقاد نسيا منسيا.

اختلفت قبيلتان من قبائل العرب على بئر من الآبار حتى ذكت بينهما نار الحرب فلم يكن إلا أن وقف شاعر إحداهما وقال:

كلا أخوينا إن يُرع يدع قومه
ذوي جامل دثر[1] وجيش عرمرم
فما الرشد في أن تشتروا بنعيمكم
بئيسا ولا أن تشربوا الماء بالدم

هنالك ردت السيوف إلى اغمادها والسهام إلى كنائنها وأصبح القوم صديقا متحابين بعد أن كانوا عدوا متباغضين.

كان لعمرو بن معد يكرب الزبيدي أخت يقال لها كبشة، وكانت متزوجة في بني مازن، وكان لهما أخ يقال له عبد الله. فزار عبد الله أخته ذات يوم؛ فبينما هو جالس مع بني مازن يشاربهم الخمر وثبوا عليه فقتلوه ثم أفاقوا من سكرهم

(١) «جامل دثر» أي قطيع كثير العدد.

فاستشعروا الندم وذهبوا إلى عمرو بالدية فعفا عمرو وقال: «إحدى يدي أصابتني ولم تُرد». فلما بلغ الخبر كبشة صبرت إلى يوم عيد من أعيادهم ثم خرجت وقد شقت ثيابها ولطختها بالدم وهي تقول:

وأرسل عبد الله إذ حان يومه
إلى قومه لا تعقلوا لهم دمي[1]
ولا تقبلوا منهم إفالا[2] وأبكرا[3]
وأترك في بيت بصعدة[4] مظلم
ودع عنك عمرا إن عمرا مسالم
وهل بطن عمرو غير شبر لمطعم

فلما سمع عمرو الأبيات ثارت في رأسه الحمية فغزا بني مازن وقتل منهم خلقا كثيرا.

ولقد كان للشعر عند اليونان إله معروف هو أبولون. أما العرب فقد كان للشعر عندهم شياطين لا تحصى. وكان لكل شاعر منهم شيطان على الأقل وربما كان له أكثر من ذلك. ولم تذهب هذه الخرافة بظهور الإسلام بل بقيت بعده وأيدها علماء المسلمين في القرن الرابع للهجرة. وقد حدث صاحب **الأغاني** في كتابه أن بشر بن مروان كان يحب الإفساد بين الشعراء. فلما ولي العراق أمر سراقة البارقي أن يهجو جريرا ويفضل عليه الفرزدق فقال أبياتا منها:

---

(١) «لا تعقلوا دمي» أي لا تقبلوا في دمي دية.
(٢) «الإفال» (مفردها «الأفيل») هي الصغير من الإبل والغنم.
(٣) «الأبكر» (مفردها «البكر») هي الإبل الفتية.
(٤) «صعدة» اسم مكان.

إن الفـــرزدق برّزت أحـــــسابه

عـفـوا[1] وغـودر في الغـبـار جـرير

فأمر بشر أن تكتب الأبيات إلى جرير وأن يؤخذ بالإجابة عنها. فلما وصلت الأبيات إلى جرير خلا إلى نفسه سواد الليل فلم يصنع شيئا. فلما كاد يأخذه اليأس سمع قائلا يقول في زاوية من زوايا البيت: «ويحك يا جرير. غبت عنك ليلة فلم تصنع شيئا. هلا قلت:

يا بشـــر حُق لـوجـهك التـبـشـيـر

هلا انتـــصــرت لنا وأنت أمـــيـــر

فقال له جرير: «حسبك حسبك». ثم أتم القصيدة. والآن أظنكم قد عرفتم مقدار ما كان للشعر في جاهلية العرب من مكانة سامية ومنزلة عالية ومن استئثار بالقلوب واقتدار على الألباب. ولم تكن الخطابة بأقل منه قدرا. وحسبكم أن تعلموا أن القبيلة كانت لا تشرف ولا ينبه ذكرها إلا إذا كان لها شاعر وخطيب.

نهضة العرب في الإسلام

لندع جزيرة العرب الآن إلى ثلث القرن السابع لميلاد المسيح ثم لنعد إليها بعد ذلكم ولنحدث عما نرى:

أمة متفقة الكلمة مجتمعة الرأي متحدة اللغة والدين قد قوى اجتماعها واشتد أسره حتى صار كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا. وقد كفوا سيوفهم عن أنفسهم وشهروها في وجوه عدوهم من الفرس والروم فطردوا كسرى من المدائن وأجلوا قيصر عن الشام.

سلوني أين ذهب ما كانت توصف به هذه الأمة من تفرق الكلمة وتشعب الرأي

---

(١) «عفوا» أي كثيرا.

ومن تعدد الدين وتنوع اللهجات؟ أين شريعة موسى وتعاليم المسيح؟ أين الوثنية وعقائد الصابئة والمجوس؟ أين حمية الجاهلية وعصبيتها؟ أين تلكم الضغائن التي كانت تثير الحفائظ وتأكل القلوب؟

كل ذلكم قد ذهب به الإسلام أيها السادة فلم يبق له في الجزيرة أثر. ولست أريد أن أبحث عن مصدر ذلكم لأني إنما أحاضر في تاريخ اللغة لا في تاريخ الشعب.

القرآن

كان القرآن للعرب شمسا نسخت عنهم ظل الجاهلية وأضاءت منهم ظلمة النفوس ونقلت اجتماعاتهم من حال إلى حال. فقد جاءهم بضروب من القول لم يعهدوها وفنون من الكلام لم يعرفوها مشتملة على أمتن قواعد الاجتماع وأصح أصول التشريع ممتلئة بنافع الحكم ونابغ الكلام وجيد الوصف والتشبيه وصادق القصص والتاريخ. وقد أنكروه إذ سمعوه بادئة الأمر ولكنهم لم يلبثوا أن خضعوا له وأذعنوا لسلطانه طوعا أو كرها بعد أن بهرهم جماله وسحرتهم روعته وأصلحت قلوبهم حكمته وهذبت نفوسهم آدابه وظهر لهم الحق من ثناياه جميل الصورة طلق المحيا يفتن رواؤه القلوب ويخلب الألباب. ولست أريد أن أطيل وصف القرآن لأن ذلك يحتاج إلى محاضرة خاصة. وإنما أقول إنه قد غيّر العرب تغييرا تاما. فلم يأت عليه خمس وعشرون سنة إلا وقد ألان من القوم قلوبا قاسية وصفى طباعا جافية وأرقّ أكبادا غليظة وهذب ألفاظا فجة ونقل الأمة من البداوة إلى الحضارة ومكّن لها في الأرض وهيأها للفتح والتغلب؛ وعلى الجملة أنشأ من العرب خلقا جديدا.

هنالكم خضعت اللغة لمؤثرين كبيرين أحدهما الإسلام والثاني الفتح. فأما الإسلام فقد صنع بالقوم ما عرفتم فحسنت لغتهم ورقت ألفاظهم وظهرت عليها بشاشة الدين وطهارة النفوس. وأما الفتح فقد استثار عواطف القوم بعد كمونها وأطلق ألسنتهم بالخطب الرائعة والشعر الجميل نصرا للحق وذودا عنه.

مذهب باطل

وهنا يجب عليّ أيها السادة أن أبطل مذهبا أجمع عليه كافة المؤلفين في آداب اللغة من المحدثين يتبعون فيه رأي المؤرخ الكبير ابن خلدون ـ رحمه الله. زعموا أن الآداب العربية ولاسيما الشعر قد وقفت أيام النبي والخلفاء الراشدين لأن العرب قد شغلوا عنها بالدين والفتح وتأسيس الملك. فلما استقر الأمر لبني أمية نهضت الآداب من كبوتها واستيقظت من غفوتها إلى آخر ما يقولون. خطأ جدا هذا المذهب أيها السادة لأنه لا يستند إلى حجة ولا يعتمد على دليل.

نعم إنهم لم يجدوا على ذلكم برهانا إلا شيئين اثنين: الأول أن لبيد بن ربيعة وهو من فحول الشعراء المخضرمين قد ترك الشعر في الإسلام اعتدادا بالقرآن واحتفالا به. وقد بعث عمر بن الخطاب إلى عامله على الكوفة أن استنشد من قبلك من الشعراء وأبعث إليّ بشعرهم. فدعا العامل لبيدا وأبا النجم وأبلغهما أمر عمر. فأما أبو النجم فقال:

أرجـــزا تـريـد أم قـــصــــيـــدا

طلبت شــيــئـــا عندنا مــوجـــودا

وأما لبيد فإنه رجع إلى بيته ثم غدا على الأمير بلوح قد كتب فيه سورة البقرة وقال: هذا شعري.

الثاني أن محمد بن سلام وهو من علماء القرن الثالث للهجرة قال في كتابه **طبقات الشعراء** أن العرب في صدر الإسلام قد شغلوا بتأسيس الملك عن قول الشعر وروايته.

والحقيقة أيها السادة أن ترك لبيد للشعر لا ينهض حجة على أن العرب كافة قد تركوه أو قصروا فيه، وأن ابن سلام ـ رحمه الله ـ قد أخطأ في الأولى وأصاب في الثانية. فإن العرب قد شغلوا عن رواية شعر الجاهلية أيام الفتح والفتن ولكنهم لم يشغلوا عن قوله يوما ما. ولذلكم ضاع كثير من شعر الجاهليين بل من شعر

المخضرمين لكثرة من استشهد من الرواة في أيام الردة وفي الفتح وأيام الفتن السياسية الكبرى. وإذا كان أبو بكر - رضي الله عنه - قد أشفق على القرآن الكريم أن يضيع بعد أن قتل من المسلمين خلق كثير في حروب الردة فكيف يكون حال الشعر؟

وكيف يشغل العرب عن قول الشعر والنبي - صلى الله عليه وسلم - كان يسمعه ويدعو إليه ويأمر شعراءه أن يدافعوا عنه بقصائدهم وأشعارهم، والخلفاء الراشدون كانوا يكثرون استنشاده والبحث عنه والقول فيه؟ بل كيف يشغلون عن قول الشعر ومصادره الحقيقية قد كانت كثيرة موفورة؟ فإن صدر الإسلام لم يخل من حروب ينشد فيها الشعراء قصائد المدح للقواد المنتصرين والرثاء للشجعان المستشهدين وتحريض الأولياء وهجاء الأعداء والفخر بحسن البلاء. ولو أن هؤلاء المؤلفين قرءوا التاريخ في كتبه المطولة المبسوطة واستظهروا ما تشتمل عليه سيرة النبي وتاريخ الخلفاء من متان القصائد وجياد الأراجيز في فنون الشعر المختلفة ما استطاعوا أن يسجلوا على أنفسهم هذا القول ولا أن يصموا القرآن الكريم بأنه قد كان سببا لانحطاط الآداب العربية يوما ما.

الخطابة

كان شأن الخطابة في صدر الإسلام أرقى بكثير من شأنها في الجاهلية لأنها كانت صناعة الخلفاء والأمراء وحرفة قادة الجيش والذادة عن الثغور. فقد سن النبي - صلى الله عليه وسلم - للمسلمين صلاة الجماعة وجعلها من حق الخليفة يقيمها في حاضرة الدولة ويستخلف عليها الأمراء في الولايات. فكان يجب على الخليفة والأمراء أن يخطبوا المسلمين يوم الجمعة من كل أسبوع. ولم تكن هذه الخطبة مقصورة على الوعظ والدين كما هي الآن، بل كانت تتناولهما وتتناول الشئون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فكان اجتماع المسلمين في مساجدهم يوم الجمعة أشبه شيء باجتماع المجالس النيابية الآن. إلا أن مجامعهم كان يرأسها

الخليفة المسئول أمام الصغير والكبير حتى النساء. ولم يكن يكره الخليفة أن يقوم له الرجل من أطراف المسجد فيرد رأيه أو يناقش خطبته بل كان ذلك لهم مصدر سرور وإعجاب.

وكما أنكم ترون الآن وزارات الأمم الراقية لا تستطيع أن تنهض بعملها إلا بعد أن تعرض خطتها السياسية على مجلس النواب، كذلك كان الخلفاء الراشدون لا يستطيع أحدهم أن ينهض بأعباء الخلافة حتى يجمع المسلمين ويخطبهم خطبة يبين فيها نموذجا لسياسته التي سيتبعها في أيام خلافته. على أن حادثا كبيرا قد حدث للعرب فأثر في أخلاقهم وآداب لغتهم ولاسيما الشعر والخطابة. وهذا الحادث هو الفتنة التي ابتدئت بقتل عثمان ولم تنته آثارها إلى الآن.

منشأ الفتن الإسلامية

منشأ الفتن الإسلامية - أيها السادة - شيء واحد هو النزاع بين الملكية والجمهورية. وقد بدئ هذا النزاع بعد موت النبي - صلى الله عليه وسلم - فكان بنو هاشم يرون الملكية الشورية ويعتقدون أنهم أحق الناس بوراثة الملك عن النبي - صلى الله عليه وسلم. ولسان هذا الحزب علي والعباس. وكان أبو بكر وعمر وعامة الصحابة يرون الجمهورية على أن تنحصر في قريش؛ لأن القرآن لم يجيء بوراثة الملك ولأن النبي قد قال: «الأئمة من قريش». وقد انتصر هذا الحزب على جماعة الأنصار الذين كانوا يريدون أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير كما انتصر على بني هاشم أيضا؛ فبويع لأبي بكر وعمر من بعده. ولم يتخلف عن البيعة بنو هاشم لأنهم كانوا يرجون أن يؤول الأمر إليهم بعد موت هذين الرجلين. ولما وضع عمر قاعدة الشورى وبويع عثمان وجد بنو هاشم في أنفسهم وبايعوا مكرهين لأن بني أمية وهم رهط عثمان كانوا أكثر قريش عصبية وأشدها قوة وكان يخشى منهم أن ينهضوا فيثبتوا الملك لأنفسهم بالسيف. ولذلك لم تمض على بيعة عثمان أعوام حتى ثارت أطراف الدولة على الولاة وكثر الطعن في الخليفة والنعي

عليه. ثم أقبلت وفود العراق ومصر إلى المدينة وقد أضمروا الشر واستشعروه فحصروا دار عثمان ولم يتركوها حتى قتلوه. وبايعوا عليا؛ وكان هذا أول عهد الإسلام بالفتنة. ولما قتل عثمان وبويع علي خرج عليه طلحة والزبير وعائشة يطالبون بدم عثمان فكانت بينه وبينهم موقعة الجمل. ولم يكد يخمد هذه الثورة حتى خرج عليه معاوية وأهل الشام يخلعونه ويطلبون قتلة عثمان ويردون الأمر شورى بين المسلمين. فكانت بينه وبينهم مواقع صفين. ولما التحم القتال بينهما ولجئوا إلى التحكيم خرجت طائفة يقولون: «إن عليا ومعاوية ومن تبعهما قد كفروا بالله ومرقوا من الدين فحلت لنا أموالهم وأنفسهم ونساؤهم». وهكذا انقسم المسلمون أقساما وتحزبوا أحزابا:

وتفرقوا شيعا فكل جزيرة

فيها أمير المؤمنين ومنبر

قتل علي وتم الأمر لمعاوية. ولكنه لم يمت حتى عاد الانقسام إلى المسلمين أشد مما كان. ونشأت فتن تمزقت لها وحدة الأمة وتفانت من أجلها القوى. ولست أريد أن أذكر الفتن وأخبارها ولا أن أشرح غوامضها وأسرارها؛ بل يكفي أن أذكر لكم الأحزاب التي أوجدتها هذه الفتن: فأولها حزب الشيعة وهم أنصار بني هاشم. وهؤلاء انقسموا قسمين كبيرين فمنهم من دعا إلى بني علي ومنهم من دعا إلى بني العباس. الثاني حزب الأمويين وهؤلاء انقسموا قسمين أيضا فمنهم من دعا إلى بني معاوية ومنهم من دعا إلى بني مروان. الثالث حزب الزبيرية وهم أنصار عبد الله بن الزبير. وكل هؤلاء يطلبون الملك ويطمعون فيه. الرابع حزب الخوارج وهؤلاء قد انقسموا أقساما كثيرة ولكنهم يطلبون الجمهورية. الخامس حزب المرجئة وهم جماعة لم يظهروا الميل إلى حزب من الأحزاب ولم يحكموا على أحد بكفر ولا إيمان وإنما تركوا ذلك لله. وقد أظهروا الطاعة لكل ملك عادل من أي حزب كان. وكل هؤلاء الأحزاب كانت تحتكم إلى السيف والقوة وتدافع عن آرائها بالشعر والخطابة. وقد سلكوا بالشعر في تلكم الأيام مسلك الصحف السياسية

الآن. وأنا أترك لكم تقدير ما ينال الشعر والخطابة في أثر ذلكم الاختلاف من علو المنزلة وسمو المكانة. ولكني أقول إن الخطب في هذا العصر قد طالت وتنوعت مناحيها وسلك بها الخطباء طرقا جمة في الجدال. وقد رقت ألفاظها واستعارت من القرآن الكريم شيئا من رشاقة الأسلوب ومتانته. ولم تكن تحسن الخطبة إلا إذا رصعت بشيء من آي الذكر الحكيم على طريقة الاقتباس. وقد اختصت الخطابة في هذا العصر بوجوب ابتدائها بحمد الله والصلاة على نبيه. فإذا لم تبدأ بالحمد فهي بتراء وإذا خلت من الصلاة فهي شوهاء. وهذه هي المعذرة التي حملتني على أن أخالف في هذه الخطبة عادة العصر الجديد.

الآداب العربية في أيام بني أمية

تم الملك لبني أمية آخرة الأمر وقد ورث العرب أرض الفرس والروم وتهيأت لهم أسباب الثروة والغنى فسكنوا القصور الشامخة واتخذوا نضائد الحرير وسطور الديباج وطعموا في آنية الذهب والفضة وصحت فيهم نبوة أبي بكر - رضي الله عنه - حين قال لعبد الرحمن بن عوف: «والله لتتخذن نضائد الحرير وسطور الديباج ولتألمن النوم على الصوف الأذربي كما يألم أحدكم النوم على حسك السعدان»[1]. فلم يكن لأنفسهم بد من أن تتأثر بهذه الحضارة ولم يكن لألسنتهم مندوحة عن أن تخضع لهذا التأثر. فرقت الألفاظ والمعاني ورشقت الأساليب والتراكيب. وقد أعرب القوم عن أهواء نفوسهم وعواطف قلوبهم بالغناء؛ ونشأت فيهم طبقة من الشعراء لم تحسن إلا ذكر النساء والتشبيب بهن وطبقة أخرى لم تجد إلا وصف الخمر والإشادة بمحاسنها. وآخرون نبغوا في المدح والهجاء والوصف والرثاء والفخر والوعظ وغيرها من فنون الشعر. وقد ظهر ميل القوم إلى العلم فأخذوا يبحثون عنه ويسعون إليه، وبدءوا يضعون علوم الدين. واستعاروا كثيرا من الألفاظ الأجنبية للمعاني[2] المحدثة. ولكن خطرا كبيرا قد دهم اللغة ولم يكن

---

(١) السعدان نبات ذو شوك.

(٢) «من المعاني» في الأصل.

إلى اتقائه من سبيل. فلندع العرب الآن في جزيرتهم ولنقفُ آثار اللغة في مواطنها الجديدة لنعرف هذا الخطر من مصدره ونتبين ما أعدوه له من الدواء.

كيف انتشرت اللغة العربية

خرجت اللغة العربية من جزيرة العرب مع جيش المسلمين فصادفت لغتي[1] الفرس والروم في الشام والعراق فطردتهما. ثم انتقلت إلى مصر فصادفت لغة الروم والقبط فطردت الأولى ومحت الثانية. ثم أخذت طريقها في شمال إفريقيا فلقيت لغات البربر فحصرتهن في رءوس جبال الأطلس. ثم جاوزت إلى الأندلس فالتقت باللاتينية والقوطية فحصرتهما في الكنيسة وبيوت المسيحيين. كل ذلك في مدة لا تتجاوز خمسة وثمانين عاما. فمن أين لها هذه القوة وذلك البأس الشديد؟

هنا يجب أن نسير في البحث على مهل وأناة بإزاء شبهة عصرية ترد على الدين واللغة معا. قالوا: إن دين العرب ولغتهم لم يسودا إلا بالقوة والسيف. ولست أريد الآن أن أذود عن الدين فربما أديت هذا الواجب في محاضرة أخرى؛ وإنما أريد أن أدافع عن اللغة التي هي موضوع بحثنا الآن.

اعتذر بعض القديسين من ظلم الكنيسة في القرون الوسطى فقال: «يضطهد الأشرار من يكرهون ولكن الكنيسة تضطهد من تحب». أما أنا فأقول أيها السادة إن الإسلام لم يضطهد حبيبا ولا عدوا. وإذا كانت حضارة الفرنج ومدنيتهم قد أباحتا لهم أن ينشروا لغتهم وديانتهم وعلومهم وآدابهم بالقوة والبأس فإن بداوة العرب وهمجيتهم لم تبيحا لهم شيئا من ذلك في صدر الإسلام. وكذب من يزعم أن في التاريخ العربي الجميل إشارة ما إلى أن اللغة العربية قد التجأت في سؤددها إلى قوة أو اعتمدت على سيف. وكيف لا يكذب ودواوين الحكومة الإسلامية في الشام والعراق ومصر قد بقيت أعجمية إلى عصر عبد الملك بن مروان، أي إلى الزمن

(١) «لغة» في الأصل.

الذي استعرب فيه الناس وأصبح من خطل الرأي وسوء السياسة معاملتهم بغير اللغة التي يفهمونها.

إذن فما هي الأسباب الحقيقية التي نشأ عنها انتشار اللغة وسؤددها؟ إن لبعض الأمم قوة طبيعية تمكنها من القهر والتغلب ومن الفوز والانتصار المادي والأدبي أنى وجدت. وإذا أردت أن أمثل لهذا النوع من الأمم فلن أجد له مثلا الآن أصدق من الانجليز في أمريكا. أولئك الذين يسحقون شخصية الأمم ويمحقون جنسيتها في أمريكا ويغلبون عليهم جنسيتهم ولغتهم ودينهم من غير اعتماد على قوة ولا اعتداد بسلاح. وقد كان العرب من هذا النوع فتمكنوا من التغلب الأدبي. ولولا أن لغتهم صادفت من أهل الفرس عداء وحقدا ومن لغتهم قوة وشدة لأتت عليها في وقت قريب.

وهناك سبب آخر لانتشار اللغة العربية، وهو الدين العربي الذي يأخذ كل مسلم بالصلاة. ومعنى ذلكم أنه يأخذ كل مسلم بحفظ شيء من القرآن الكريم. وليس على الدين من ذلكم بأس. فإن الله لم ينزله إلا ليجعل الناس أمة واحدة. كما أنه لم يسد بالقوة ولم ينتشر بالإكراه.

ولقد نشأ عن اختلاط العرب بالعجم ومصاهرتهم شيء من فساد الألسنة واعوجاجها. وظهر اللحن في اللغة من المولدين والمستعربين. وهذا هو الخطر الذي أشرنا إليه آنفا. ولما أحسه العرب في القرن الأول للهجرة نهضوا لإصلاح رسم المصحف ووضع النحو والصرف وجمع اللغة وتدوينها. ولكن انقضت الدولة الأموية ولما يحصلوا من ذلك على شيء كثير.

الآداب العربية في أيام بني العباس

نهضت دولة بني العباس والعرب قد سئموا الغزو وزهدوا فيه لطول ما قاتلوا في الفتن والفتوح؛ فمالوا إلى الخفض والدعة واطمأنوا إلى الترف والنعيم. وقد نضج العقل العربي فنزع إلى البحث والتفكير ورغب في النظر في أنواع الموجود.

فانقسمت الأمة إلى قسمين كبيرين: قسم ينقل الحضارة ويهذبها وقسم يترجم العلم ويزيد فيه. والخلفاء يشاركونهم في كل ذلكم ويشجعونهم عليه. فلم يأت عصر المأمون ـ رحمه الله ـ حتى بلغت العرب من العلم والحضارة ما لم تبلغه الأمم ولم تصل إليه الشعوب.

الخطابة

ولعلكم لم تنسوا تلكم الأحزاب السياسية التي أوجدتها الفتن الإسلامية وأشرنا إليها آنفا. فقد أضعفت قوة العباسيين أمرها بالمشرق وفلّت عزمها فاستحالت إلى أحزاب دينية خالصة. وقد تركت السيف والسنان ولجأت إلى القلم واللسان واعتمدت على الجدل والمناظرة معتدة بالعلم والحكمة معتزة بالفلسفة والمنطق. فكان للخطابة من ذلكم جمال وروعة لم يكونا لها من قبل ولاسيما بعد أن عرفوا أصول الخطابة عند اليونان بما ترجموه من كتب أرسطوطاليس.

وقد أصبحت الخطابة في أيام بني العباس صناعة تتعلم. وقد انفرد لدرسها جماعة أشهرهم إبراهيم بن مخرمة السكوني وبشر بن المعتمر. وقد وضعوا لها آدابا وشرائط خاصة دون بقية أنواع القول. واشتد حرصهم على مراعاة هذه الآداب والشرائط. ولكن ذلك كله قد تهيأت له الأسباب في أواخر أيام بني أمية كما هي القاعدة الفطرية. فإن تغير الأحوال الأدبية وغيرها لا يحدث بقيام دولة وسقوط أخرى وإنما هو نتيجة تغير خفي في أفكار الأمة وعقائدها ومكوناتها. وهذا التغير الخفي هو المؤثر الحقيقي في جميع ما يحدث للأمة من الاستحالات الأدبية والسياسية والخلقية.

وقد انحصرت الخطابة لذلك العهد في تلكم الأحزاب السياسية التي استحالت إلى دينية وسميت بالمتكلمين، ولاسيما بعد أن استهان الخلفاء بصلاة الجماعة والخطابة. وقد بدأت هذه الخصلة في أيام بني أمية. وأول من أحدث ذلكم فيما أعلم هو الوليد بن عبد الملك الذي أهمل أول أدب من آداب الخطابة فخطب جالسا على المنبر. ولم يكن للناس لذلكم عهد. وكثيرا ما لها الخلفاء بجواريهم عن صلاة

الجمعة وأنابوا عليها القواد ورجال الحاشية. وقد تحدث صاحب **الأغاني** أن الوليد ابن يزيد اصطبح يوم الجمعة فلما نودي للصلاة كره أن يفارق الكأس فبعث إلى الناس في المسجد الجامع بجارية تأمهم في الصلاة. ومما ابتدع الوليد هذا في الخطابة أنه شرب في يوم الجمعة فلما أراد الصلاة قال لندمائه: «والله لأخطبن الناس شعرا». ثم صعد المنبر فقال.

الحمد لله وليّ الحمد

نحمده في يسرنا والجهد

ثم استمر في أرجوزته حتى أتمها.

لذلكم فقدت الخطابة منزلتها السياسية وعظم شأنها الديني عند المتكلمين. فنبغ فيها واصل بن عطاء وغيره. وقد أدخل المتكلمون في الخطابة كلمات خصها العلماء بهم وحظروها على غيرهم. فقالوا: «أيس»؛ وليس يريدون الإثبات والنفي. وقالوا: «لا شي المادة»؛ يريدون جعلها لاشيء. وقالوا: «ماهية الحيوان»؛ يريدون حقيقته. وقالوا: «كيفية الجسم»؛ يريدون شكله وصورته إلى غير ذلك مما يخطىء فيه كتابنا حفظهم الله فيستعملونه من غير حق وما هم في استعماله إلا ظالمون. وقد تحدث الجاحظ - رحمه الله - أن بعض المتكلمين سمع في مجلس بعض الخلفاء رجلا يتكلم ويقول: «أيس» و «ليس» فكاد يطير فرحا وينقدّ غيظا. فأما الفرح فلأنه سمع كلمته الاصطلاحية. وأما الغيظ فلأنه سمعها من غير متكلم، أي من غاصب لها ومعتد عليها. ولم يأت عصر المعتصم بن الرشيد حتى اعتمد العلماء على الكتابة، وأخذ ظل الخطابة في الزوال. وربما كان آخر الخلفاء الذين خطبوا الناس من بني العباس هو المتوكل بن المعتصم. نستفيد ذلك من قول البحتري في تهنئته بالعيد:

ووقفت في برد النبي مذكرا

بالله تنذر مرة وتبشر

أما الشعر فقد رق في أيام بني العباس حتى يكاد يفنى حسنا ولطفا. وقد تصرف في أنواع من القول وتعددت مذاهبه ومناحيه باتساع الحضارة واستفحال العمران وكبر العقول والمدارك. وأظنكم تفهمون مقدار الفرق الكبير بين الشعر العباسي وغيره من أنواع الشعر العربي إذا سمعتم قول بشار في الشورى:

إذا بلغ الرأي المشورة فاستعن
بحزم نصيح أو نصيحة حازم
ولا تجعل الشورى عليك غضاضة
مكان الخوافي قوة للقوادم[1]

أو قوله في المرح:

إذا أيقظتك خطوب الزما
ن فنبه لها عمرا ثم نم

أو قول أبي نواس في الغزل:

دمعة كاللؤلؤ الرطـ
ـب على الخد الأثيل
ذرفت في ساعة البـ
ـين من الطرف الكحيل
إنما يفتضح العشا
ق في وقت الرحيل

(١) الخوافي: ريشات يكن في جناح الطائر بعد الريشات المقدمات أو القوادم.

أو قول البحتري في الاستعطاف:

سيـدي أنت مـا تعـمـدت ذنبـا
فـأجـازي به ولا خنت عـهـدا
أتراني مـسـتـبـدلا بك مـا عـشـ
ـت بـديـلا أو وواجـدا منـك نـدا
حـاشـا للـه أنت أفتن ألفـا
ظـا وأحـلـى شـكـلا وأمـلـح قـدا

أو قوله في وصف عواطف الحب والبغض:

إذا احـتـربت يومـا فـفـاضت دمـاؤها
ذكـرت القـربى فـفـاضت دمـوعـهـا
شـواجـر أرمـاح[1] تقطـع بينهـم
شـواجـر أرحـام ملوم قطوعـهـا

على أن القرن الثالث للهجرة لم يكد ينصرم حتى ذهب معه جمال الشعر العربي وأخذ الشعر يبدو في منظر سمج ومعرض رث.

الكتابة

بقيت صناعة من صناعات الأدب العربي لم نتكلم عنها في الجاهلية ولا في جميع الأعصر العربية إلى الآن، وهي الكتابة. وأظنكم تعلمون أن الجاهليين لم يكونوا على شيء منها لمكانهم من الأمية. فأما في صدر الإسلام وأيام بني أمية فقد كانت الكتابة موجزة مجزئة إلى أن جاء عبد الحميد كاتب مروان بن محمد آخر

---

(١) الرماح الشواجر هي الرماح المختلطة المتداخلة.

الخلفاء من بني أمية؛ فأطال فيها وترسل. وقفى أثره كتاب العباسيين. ولكنهم بالغوا في الإطناب وأغرقوا في الترسل وظهرت في رسائلهم صبغة الفلسفة التي اصطبغت بها عقولهم. وقد أخذوا عن اللغات الأخرى كثيرا من الأساليب الجديدة. ونبغ فيهم أمثال ابن المقفع والجاحظ وابن وهب. ولم يأت القرن الرابع للهجرة حتى أخذت الكتابة العربية في الانحطاط وأخذ التكلف والمحاولة مكان الترسل والسهولة الفطرية.

العلوم في أيام بني العباس

أشرنا في أيام بني أمية إلى ما أصاب اللغة من اللحن والتحريف؛ وقلنا إن العرب أشفقوا على اللغة أن تفسد وعلى الكتاب أن تعبث به الألسنة فنهضوا لوضع النحو والصرف وجمع اللغة وتدوينها. ولكن ذلك لم يتم إلا في أيام بني العباس؛ إذ نهض أئمة المصرين البصرة والكوفة فأخذوا اللغة عن قبائل العرب الخلص الذين وثقوا منهم بعدم مخالطة الهند والفرس والروم والحبش والقبط. ثم دونوها في الكتب واستنبطوا منها قواعد الألفاظ من نحو وصرف واشتقاق. ووضع الخليل بن أحمد علم العروض والقافية وأصلح الخط ووضع شكله المعروف إلى الآن مقتطعا الفتحة من الألف والكسرة من الياء والضمة من الواو كما يظهر ذلكم من مقابلة هذه الحركات إلى تلكم الحروف. وقد توسع سيبويه في النحو والصرف فألّف كتابه المعروف الشائع إلى الآن. وألّف الخليل بن أحمد أول معجم لغوي وهو كتاب **العين**. وأخذ العلماء يصنفون الكتب الأدبية يجمعون فيها أطرافا من جيد الشعر وبارع النثر ليستظهرها الطلاب فيستعينوا بها على تقوية الملكة العربية وتقويم الألسنة. وتفرغ قوم لرواية الحديث وآخرون لرواية المغازي والتاريخ وأيام العرب وغيرهم من الأمم. وانفردت طائفة لاستنباط الأحكام وتشريع القوانين وتدوينها وآخرون لرواية القرآن وعلم القراءات. واختصت جماعة بنقل الكتب الفلسفية في العلوم المتنوعة عن الأمم المختلفة وشرحها والزيادة عليها. وعلى الجملة لم تجد اللغة العربية عصرا كهذا

العصر أصبحت فيه لغة العقل واللسان والوجدان والدين. ولكن ماذا ينفعها ذلكم وقد أصابها الخطر الداهم الذي لا دافع له ولا مندوحة عنه؟ فقد أصبح فساد الألسنة عاما وأصبحت اللغة الفصحى في الحواضر مقصورة على العلماء والخاصة. فأما عامة الناس فأخذوا يتكلمون بلغة سيئة اللهجة فاسدة التركيب سوقية الأسلوب. وظهر أن ذلكم الدواء الذي التجأ إليه العرب لم ينفع إلا في حفظ اللغة والكتاب من الفساد. فأما تقويم الألسنة وتهذيب المنطق فلم يكن قادرا عليهما. وقد أخذ العامة يخترعون لهم فنونا خاصة من الشعر لا يزال كثير منها باقيا إلى الآن، وهو الذي يدور على ألسنة العامة والمغنين. ولم يأت القرن الرابع حتى بدأ عصر الانحطاط.

سقوط اللغة العربية

ففي ذلكم القرن بدت بوادر العلة على اللغة فذهبت نضرتها وتصوحت زهرتها ومال الكتاب إلى السجع البارد والازدواج الفاتر والتكلف الممقوت. وأخذ العلماء يستنبطون علوم الأساليب كالبيان والمعاني فلهوا بالقديم من جيد الكلام عن إحداث الجديد من أمثاله. وقد أخذ الشعراء يتعلقون بأهداب البديع ويتشبثون بمحسنات اللفظ ويغلون في المجاز والاستعارة حتى صار لشعرهم معرض رث ومنظر سمج. ولعل آخر من أجاد من الشعراء في هذا القرن على الطريقة الفنية الصحيحة المبرأة من العيب والنقد هو الشريف الرضي - رحمه الله. فأما المتنبي وأبو العلاء فقد عنيا بالمعاني أكثر مما عنيا بالألفاظ. على أنهما كانا يحاولان الإجادة اللفظية فيقعان في التكلف الممقوت ليظهرا أنهما قادران على اللغة ومحيطان بها. وحسبكم من ذلكم **لزوميات** أبي العلاء وما فيها من اصطناع الحوشي واتخاذ الطرق الوعرة. أما المتنبي فلا أستطيع أن أحصي سرقاته واستعاراته الباردة وتكلفه الممقوت وشغفه بالمحسنات اللفظية. ولقد أحفظ من شعره ما لو أنشدتكم إياه الآن لظننتموه لغة فارسية أو هندية. على أن كل ذلكم لا ينقص من قدر الرجلين في الحكمة والفلسفة.

أما الخطابة فلم يبق لها أثر في ذلكم العصر. وأما الكتابة فقد كثر فيها السجع والتكلف كما قلنا. وقد ألّفت كتب كلها على طريقة السجع. وقد استعجمت الألفاظ ونشأ في هذا العصر نوع من الكتابة ليس له نتيجة إلا الدلالة على القدرة اللغوية كمقامات الحريري التي لا أريد أن أصفها إلا بأن كلام الجاهليين أقرب منها فهما وأسوغ منها مذاقا وأحسن في الأسماع وأدنى إلى الطباع. ولم يأت القرن السادس حتى لزمت اللغة العربية كلّتها (أي الناموسية) وأخذت في الاحتضار. وهنا يصعب عليّ أيها السادة أن أرافق اللغة وهي تحتضر فلأدعها الآن ولأبحث عن أسباب نموها وسقوطها.

أسباب نمو اللغة العربية

في اللغة العربية مزايا ثلاث هن أسباب نموها وارتقائها، وهن الاشتقاق والمجاز والتعريب. فأما الاشتقاق فهو تغيّر مادة الكلمة تغيرا قريبا أو بعيدا أو أبعد إلى صور مختلفة للدلالة على معان متنوعة. فكلمة«الرفع» مثلا تدل على العلو. فإذا غيرت إلى «الفرع» دلت على الغصن. وإذا غيرت إلى «العرف» دلت على الطيب. وإذا غيرت إلى «العفر» دلت على التراب. ثم لنا أن نأخذ منها «رفع» بالتحريك للدلالة على الماضي. وكذلكم «يرفع» و «أرفع» و «مرفوع» إلخ...

وأما المجاز فهو إطلاق الكلمة على غير معناها لعلاقة بين الجديد والقديم مع قرينة تمنع من إرادة المعني الأول. فنستطيع أن نطلق «الغيث» على النبات لأنه سببه وأن نطلق «النبات» على الغيث لأنه مسبب عنه وأن نطلق «العين» على الرجل لأنها جزء منه وأن نطلق «الأسد» و«البدر» على الشجاع والجميل لأن بينهما مشابهة ومشاكلة. وأما التعريف فهو نقل الكلمة الأجنبية إلى اللغة العربية وإصلاحها حتى تصير على الأوزان المقيسة المعروفة. وهذا النوع كثير في كلام الجاهليين وفي القرآن الكريم. وكثرته في عصر الأمويين والعباسيين مدهشة. فهذه

المزايا الثلاث التي توجد في اللغة العربية أكثر مما توجد في اللغات الأخرى قد جعلت اللغة مستعدة للنماء والارتقاء قابلة لكل جديد مرحبة بكل طريف لا تضيق به مهما كان أمره. ولذلك استطاعت أن تسع حضارة الفرس والروم، وأن تحيط بأنواع العلوم على اختلافها من غير أن تشكو فقرا أو تظهر احتياجا.

وفي اللغة العربية عيبان عارضان، وهما كثرة الترادف والإغراق في الاشتراك. فأما الترادف فهو دلالة الألفاظ الكثيرة على معنى واحد. وأما الاشتراك فهو دلالة اللفظ الواحد على معان كثيرة.

الترادف والاشتراك طبيعتان في كل لغة. ومصدرهما اختلاف الأذواق وتباين المشارب في الواضعين. وهما من أقوى الأدلة على أن اللغة من وضع الإنسان. فهما ليسا من عيوب اللغة وإنما كثرتهما هي العيب. وقد وجدت هذه الكثرة في اللغة العربية وبلغت حدا فاحشا حتى أن بعض المعاني ليدل عليه المئات الكثيرة من الأسماء، كما أن بعض الألفاظ ربما دل على عشرات المعاني.

ومع السرور أيها السادة أقول: إن هذا العيب ليس طبيعيا في اللغة العربية؛ وإنما هو عارض محدث. وأول عهد الناس به أيام بني أمية وبني العباس. فقد علمنا أن العرب كانوا ذوي لهجات متباينة ولغات متباعدة في الجاهلية. ثم غلبت لغة قريش على اللغات بواسطة الأسواق وظهور الإسلام. فلما نهض الأئمة لجمع اللغة وتدوينها أخذوا لغات القبائل الصريحة على علاتها وخلطوها من غير تفريق ولا تمييز. فنشأ من ذلك كثرة المعاني للفظ الواحد وكثرة الألفاظ للمعنى الواحد. وهذان هما الترادف والاشتراك.

هذه هي أسباب نمو اللغة العربية وثروتها. وأنتم ترون أنها كافية بأن تجعل اللغة العربية من أقوى اللغات وأقدرها على الحياة كما أنها قد جعلت في اللغة كثيرا مما لا حاجة إليه.

أسباب سقوط اللغة

أما سقوط اللغة فلم يكن عن ضعف فيها أو فتور في طبيعتها؛ وإنما هو نتيجة سبب لا أعرف غيره، وهو تغلب العجم على العرب وتعمدهم إشهار الحرب على اللغة والدين والجنسية العربية حتى أتوا عليها جميعا. فأنتم تعلمون أن طبيعة الإنسان توجب على الأمة الغالبة أن تبذل قوتها في أن تجمع السيادة للغتها ودينها وآدابها. ومن حسن حظ الإسلام أن الأمم التي تغلبت على العرب لم تلبث أن دانت به واتخذته دينا. ولولا ذلك لحاربته وناوأته كما حصل ذلكم في بلاد الأندلس أيام تغلب الفرنج على المسلمين. فقد استحالت المساجد بها إلى كنائس ولم يبق للإسلام بها أثر قليل ولا كثير. ومن حسن حظ اللغة أن الإسلام لا يستطيع أن يستغني عنها لأن القرآن عربي والسنة عربية والفقه القديم عربي. ولولا ذلكم للحقت اللغة العربية بأخواتها القديمة الدارسة أو لأصبحت لغة صناعية كاللاتينية واليونانية القديمتين.

نهضة اللغة في العصر الجديد

أقبل هذا العصر الجديد وقد أتت لغة الترك على اللغة العربية في الشام والعراق وبلاد العرب وطردتها الفارسية من بلاد الفرس. فظلت لغة الدين في بلاد الدولة العلية؛ وبها حديث العامة مع تحريف قبيح وبلهجات سيئة يمقتها المصري وإن كانت لغته قد أصابها من التحريف شيء كثير. أما الفرس فينطقون بها القرآن الكريم على غير ما نطق به النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يفخمون حروفا ويرققون أخرى وربما لم يتيسر لهم حسن الإعراب في التلاوة. وقد ناهضت لغات الفرنج والبربر عربية المغرب في شمال إفريقيا فشوهت محاسنها وجعلتها بحيث لاتكاد تفهم.

نعم إنها لا تزال لغة المساجد والدين ولسان العامة. ولكن الفرنج قد أتوها من ناحية لا تأمن معها الفناء. فأخذوا يعلمون لغتهم للأحداث ويهملون تعليمهم اللغة

العربية، حتى ينشأ أحدهم وهو لا يعرف من لغته إلا الرطانة السوقية التي يصطنعها العامة في أحاديثهم، وهي خليط من العربية والبربرية والفرنسية والإسبانيولية. فقد ظهرت نتيجة هذه الحرب الضروس، فكره شبان الجزائر لغتهم وزهدوا فيها حتى أن كتب الدين الإسلامي ربما ألفت لهم بالفرنسية.

أما في مصر فلم يكن نصيب اللغة من الفساد قليلا بل كان كثيرا غاليا في الكثرة. وحسبكم أن من العسير جدا أن تجدوا كاتبا مصريا يجيد الإعراب في هذه العصور الأخيرة التي تنتهي قبل الآن بأقل من نصف قرن. غير أن الأحوال قد تغيرت في مصر والشام تغيرا غير قليل في هذه الأيام فنهض من القطرين رجال حاولوا إتقان اللغة والنبوغ في فنونها فأدركوا من ذلكم نصيبا موفورا. ثم عكفوا على إحياء اللغة بنفس الطريقة التي اصطنعت أيام بني العباس، وهي طريقة النقل والترجمة. وليس من السهل ولا من المفيد أن نبحث عن أي القطرين كان أسبق إلى ذلكم وأحرص عليه. ولكن يكفي أن نشير إلى أسباب هذه النهضة ومقدماتها وذلكم سهل غير عسير.

للنهضة اللغوية في مصر زعيمان لكل منهما ركن يأوي إليه ويعتز به. أما أولهما فالمرحوم رفاعة باشا. نهض لإحياء اللغة بفضل الأمير الجليل رأس الأسرة المالكة في مصر. فقد أتقن العلم باللغة ونبغ في كثير من الفنون وأخذ يترجم ويأمر أقرانه وتلاميذه بالترجمة ويصلح كثيرا من تراجمهم حتى وجد في اللغة العربية كثير من الكتب المختلفة في أنواع العلوم. وكل ذلك يرجع الفضل فيه إلى الوفود العلمية التي كان يبعثها ذلكم الأمير الجليل إلى بلاد الفرنج لتدرس العلم وتعود إلى مصر فتنقله إليها بلسان عربي مبين.

نعم إن ذلكم لم يتيسر كل التيسر؛ فإن كثيرا من تلكم الكتب يشينها سوء العبارة وغموضها وسوقية اللفظ وسقوطه. ولكن صدق المثل القائل: «ماش خير من لاش». على أن هذه النهضة لم تكن إلا مقدمة. فمن الخطأ أن نتمنى لو كانت راقية كل الرقي أو بالغة حد الكمال.

أما الثاني فهو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ـ رضي الله عنه. ومعينه هو الوزير الخطير المرحوم مصطفى رياض باشا. فقد نشأ الأستاذ ـ رحمه الله ـ محبا للعلم عاكفا عليه. وكان كما تعلمون ذكي القلب ثاقب البصيرة ماضي العزم شديد الصريمة[1]. فلم يلبث أن نبغ في كثير من الفنون وبلغ ما لم يبلغه مصري قبله ولا بعده. ولعلي لا أغلو إذا قلت في جميع أيام التاريخ إلى الآن.

وقد أتقن رحمه الله اللغة الفرنسية. وعرف ما تشتمل عليه من العلوم فأخذ يحث مريديه على ترجمة الكتب النافعة ويشجعهم ويعمل هو لذلك بقدر ما يستطيع. وأخذ يجدّ أيضا في إحياء كثير من الكتب العربية القديمة. وحسبكم أن كتاب **المخصص** في اللغة الذي ألفه ابن سيده ليس إلا أثرا من آثاره وآثار مساعديه من رجال الإصلاح المخلصين. وقد مات رحمه الله وله على اللغة فضل كثير. وقد أصلح من لسان الحكومة غير قليل فحل منه عقدة كان معها أعجم لا يبين.

أما الآن فقد أصبحت نهضة اللغة في مصر فوضى ليس لها من زعيم. ولذلكم كثر التخليط في الألفاظ والأساليب. فالشعراء والكتّاب يسترسلون في التعبير عن ضمائرهم غير جارين على قاعدة ولا معتمدين على قياس في كثير من الأحيان.

الأزهر

أجمع المؤلفون في تاريخ الآداب العربية من أبناء هذا العصر على أن الأزهر الشريف كان هو المعقل المنيع والحصن الحصين الذي احتمت فيه اللغة العربية من إغارة اللغات الأخرى عليها. واسمحوا لي أيها السادة بأن أقول إن هذا خطأ ليس له من الحق نصيب. ولست أريد أن أستدل على ذلكم، بل يكفي أن ترجعوا إلى كتاب **المحاماة** الذي ألّفه الأستاذ الجليل فتحي زغلول باشا؛ فإنكم ستجدون فيه من كلام العلماء وفيهم الأدباء والمنشئون ما يضحك الثكلى ويسلي هم الحزين. فإن أعياكم هذا الكتاب فارجعوا إلى كتب الأزهريين أنفسهم؛ فإنها تستطيع

(١) «الصريمة» أي العزيمة.

وحدها أن تبرهن على ما أدعيه. فإن أعياكم فهم هذه الكتب فكتاب صغير يباع بثمن قليل اسمه **إنشاء العطار** أرجو أن ترجعوا إليه؛ فإنكم ستجدون فيه أحسن فكاهة لكم في أوقات الفراغ. ولا تزال لغة الأزهر الشريف إلى الآن مع الأسف متأخرة عن لغة غيره من المدارس ومعاهد العلم. وحسبكم دليلا على ظلم الأزهر للغة العربية أن كتابا واحدا من كتب الأدب أو اللغة لم يكن يدرس فيه. فلما جاء الأستاذ الإمام أمر أن يقرأ فيه كتاب **الكامل** للمبرد. ولكنه لم يكد يخرج من الأزهر حتى ألغيت قراءة الكتاب إلى أن جاء شيخ الأزهر الحالي فأرجع الأمر كما كان. والنظام الجديد هو الذي أدخل في الأزهر آداب اللغة كما أدخل غيره من العلوم الحديثة.

المدارس

نخطئ كل الخطأ إذا اعتمدنا على المدارس في تقويم الألسنة وإصلاح المنطق. فإن هذه المدارس لا تزيد على أن تلقن الطلاب شيئا من قواعد النحو والصرف والبلاغة. وليس ذلك بمغن عنا شيئا. وإنما السبيل الواضحة إلى ما نريد هي تمرين الطلبة على الإصابة في القول والإعراب في النطق مع درسهم مادة اللغة وأساليبها واستظهارهم الكثير الجيد من آداب القدماء. وقد سلكت مدرسة القضاء شيئا من هذا في أول أمرها فحظرت على الطلاب أن يتكلموا فيها إلا باللغة الفصحى. وقال الأستاذ الجليل عاطف بك بركات فيما كتبه عن المدرسة في سنتها الأولى أنها إذا استمرت على السير في هذه الطريق لم تلبث أن تصير قطعة من الحجاز في صدر الإسلام. ولكن يظهر أنها قد أخطأت الطريق وجرت مع غيرها من المدارس في مضمار واحد.

الصحف

ولقد نخطئ خطأ كبيرا إذا جحدنا فضل الصحف على اللغة. فقد جاهدت في ترقية اللغة وإصلاحها بما تخيرت من شريف الألفاظ والأساليب. على أنها لم

تلبث أن التجأت كارهة إلى إدخال كثير من الأعجمي فيها. وكثيرا ما تتعلق بالسجع وتتمسك بأهداب البديع حتى صار كثير مما ينشر فيها نوعا من الأوابد والألغاز. على أن المجيدين من كتابها قليلون.

الصحف الرسمية

يسوؤني أيها السادة أن أقرأ في صدر الجريدة الرسمية الأمر العالي يختم باسم مليك مصر وأرى في المجموعة الرسمية حكم القاضي مصدرا بهذا الاسم الكريم ثم أنظر في ألفاظهما فلا أرى من الفرق بينها وبين ألفاظ العامة إلا قليلا. ويسوؤني أيضا أن أقرأ في الصحف الرسمية رسائل الحكومة وقراراتها ثم أقارن بينها وبين ما كان يصدر عن الحكومة العباسية والأموية من رسائل الصابئ وعبد الحميد فأرى الفرق بينهما كالبعد بين الأرض والسماء. ولئن حسن الاعتذار عن الحكومة في الأيام الماضية فإني لا أجد ما أعتذر به عنها الآن. فقد أصلح الأستاذ الإمام -رحمه الله- جريدتها الرسمية، وحلاها بكثير من الفصول النافعة. ولكنه لم يكد يتركها حتى اقتطع نصفها وعادت إلى ما كانت فيه من سوء اللهجة وفساد العبارة.

وإنه يحسن بالحكومة التي تعمل على إصلاح اللغة في البلاد أن تصلح لغتها قبل كل شيء حتى يثق الناس أنها إنما تعمل في ذلك بنية صادقة وعزم صحيح.

الشعر

لم يكن للشعر العربي أن يرقى بعد فساد السليقة واعوجاج الألسنة. لذلكم انحط في الأيام الماضية حتى كاد ينسى. ولكنه الآن قد ارتقى بعض الشيء. على أنه لا يزال منحطا بالقياس إلى الشعر العربي القديم وإلى رقي الإنسان في هذا العصر، وإن كان بالقياس إلى شعر القرن الماضي في أرقى الدرجات. على أن العامة قد سلكوا في التعبير عن شعورهم مسلك الأزجال والأوزان البلدية،

وانقطعت العلاقة بينهم وبين الشعراء الذين اصطنعوا اللغة الفصحى كما قلت في أول المحاضرة.

الخطابة

أما الخطابة فهي الآن قسمان: أحدهما خطابة المسجد؛ وهي عبارة عن ألفاظ فارغة قد ملئت بها كتب كثيرة يحفظها أئمة المساجد ويتلونها على الناس من غير أن يكون لها أثر محمود. وأنا أترك لكم تقدير نكبة المنابر الإسلامية بهؤلاء الخطباء بعد أولئكم المصاقع المناطيق.

ومن المضحكات أن القاعدة في صدر الإسلام هي اعتماد الخطباء على السيوف في البلاد التي فتحت عنوة وعلى العصي في البلاد التي افتتحت صلحا. فلما خلف هذا الخلف أصبح أئمتنا يعتمدون الآن على سيوف من الخشب على نحو من التقليد الممقوت.

الثاني: خطابة الأندية والجماعات سواء كانت سياسية أو علمية أو أدبية. وهذا النوع كثيرا ما يشتمل على المباحث المفيدة. ولكن آداب الخطابة العربية قد تنوسيت فيه واستبدلت منها آداب جديدة بين العامية والفرنجية. وقد استباح الخطباء لأنفسهم في الخطابة أشياء لم تكن مباحة من قبل بل كانت محظورة على الخطباء كالسعال وشرب الماء وغيرها. أما لغة الخطابة فليست بتلكم اللغة الراقية؛ وإنما هي عامية في كثير من الأحيان وربما يخلط الخطيب بين اللحن والإعراب. ومصدر ذلك أنه لم يحسن درس اللغة حين بدأ في تعلمها.

طريقة الإصلاح

لا أعرف لإصلاح اللغة إلا طرقا ثلاثا قديمة غير جديدة، أي أني لست مبتدعها بل قد سبقني إليها المصلحون. الأولى نشر الآثار القديمة للعرب وإحياء ما ألفوه من كتب العلوم والآداب ليقرأها الناس فيحصلوا على نتيجتين لازمتين:

إحداهما معرفة الأساليب العربية الصحيحة واستظهار الألفاظ المتخيرة والوقوف على مبلغ ما كان للقوم من سعة المدارك والعقول. الثانية: شعور القراء بفخامة ذلكم المجد الضائع والشرف المفقود شعورا يدفعهم إلى النهوض لاسترداده وإعادة ما كان له من منزلة سامية ومكان رفيع. ويلحق بهذه الطريقة ترجمة الكتب النافعة مما ألّفه الفرنج لتتسع بها العقول وترقى النفوس. وقد جرى الأستاذ الإمام - رضي الله عنه - في هذه الطريق شأوا بعيدا فألّف جماعة إحياء الكتب العربية التي نشرت **المخصص** وغيره من الكتب. فلم يمت رحمه الله حتى انفض عقدها ولم يبق لها أثر في الوجود. وقد قرأت للحكومة في السنة الماضية قرارا في هذا الموضوع بفضل أستاذي الجليل أحمد زكي باشا. ولكن مضى عليه العام ولم تظهر له نتيجة. وإني لأخشى أن يكون قد لحق بأمس الدابر. الثانية تأليف جماعة من أولي العلم باللغة والبصر بمادتها وأساليبها تقوم بما يحتاج إليه هذا العصر من تسمية المحدثات على إحدى الطرق التي أشرت إليها آنفا، وهي الاشتقاق والمجاز والتعريب، وتعمل على استبدال كثير من الألفاظ العامية بمرادفاتها من اللغة الفصحى، وتشرف على أساليب الكتابة والشعر والخطابة فتذود عنها ما يدخله عليها الواغلون[1] من أدعياء الشعراء والكتّاب. وإنما احتجنا إلى هذه الجماعة الآن لما تعلمون من أن اللغة الفصحى قد أصبحت الآن صناعية؛ فلن تبلغ مكانتها الأولى إلا إذا وجدت لها من أهل العلم أطباء حاذقين يحسنون الطب لدائها والتلمس لدوائها. وقد وجدت جماعة منذ سنين لشيء من هذا الغرض في نادي المعلمين فاستبشرنا ورجونا الخير واستقبلتها الصحف بالحمد والإغراق في الثناء، ولكنها لم تلبث أن غطت في نوم عميق. ولعلها الآن تحلم بحسن الظفر وتحقيق الآمال.

الثالثة تعويد الأطفال من أول عهدهم الإصابة وتخير الجيد من القول على الطريقة الممكنة حتى يشبوا وقد قويت فيهم السليقة العربية فلم يحتاجوا إلى القواعد

---

(١) «الواغلون» أي الدخلاء.

إلا من حيث أنها نوع من الفلسفة اللغوية كما هو عملها الحقيقي . ولست أرى أكفأ لهذا العمل ولا أقدر عليه من الأستاذ أحمد أفندي القطان في بستانه الصغير الذي خطبكم فيه منذ أيام . فإذا استطاع هذا الأستاذ أن يعدني بأنه سينشئ اللغة الفصحى في هذا البستان كما ينشئ الأخلاق والعقول فقد حق له عليّ الثناء الجميل . وقد حق علينا جميعا أن ننهض ونبذل ما نستطيع لإيجاد هذا البستان وأمثاله . وبهذه الطرق الثلاث التي فصلتها الآن تفصيلا نستطيع أن نضمن للغة استرداد مجدها القديم .

حياة الآداب (١) (*)

لم يكن الأثر السيئ الذي أحدثته القوة القاهرة في هذه السنين مقصورا على حياتنا السياسية يعقد الألسنة عن أن تقرأ في السياسة ويفل الأقلام عن أن تخط فيها حرفا. بل قد تجاوز السياسة إلى الآداب، فأثر في حياتها التي كادت تضرّ قبل هذه الأيام أثرا قاهرا يلمسه من قارن بين الآداب في طورها الحاضر وطورها قبل خمس سنين.

فقد كان الشعراء في ذلك الوقت لهجين بقرض الشعر يتناولون به الفنون المختلفة. ولذلك ظهرت طائفة من دواوينهم تدل على أن شاعريتهم قد نهضت أو كادت تنهض من عثارها. وكذلك كان الكتّاب كلفين بنشر الرسائل الأدبية المدبجة في الموضوعات المختلفة المتباينة. وما كان يمر أسبوع حتى تسمع بخطبة تلقى في ندى من أندية القاهرة. ومن وراء هذه النهضة كان النقد يسعى هادئا مطمئنا فيحث الأدباء على العناية بتجويد ما يكتبون ويقولون. ولم تكن لنا في ذلك الوقت صحف أدبية خاصة. ولكن هذه النهضة الأدبية ألجأت الصحف السياسية إلى أن تكون مظهرا لها فتنشر مبتهجة راضية عما يقرض الشاعر وينمق الكاتب ويحبر الخطيب.

(*) **الجريدة**، ١٥/١/١٩١٤. الحلقة الأولى من سلسلة كان ينبغي حسب ترقيم **الجريدة** أن تكون من ٩ حلقات؛ ولكن تبين عند فحص المجلد المعني من الصحيفة أن المقالة السادسة لم تنشر؛ وذلك رغم أن حمدي السكوت ومارسدن جونز «المرجع السابق، ص ١٣٧» يحددان لنشر المقالة تاريخا هو ١٩١٤/٢/٥.

أما الآن فقد عكف الشعراء والكتّاب والخطباء على ما عندهم من الكتب والأسفار يقرءونها وينظرون فيها من غير أن يظهروا من الآثار ما يدل على أنهم أحياء. وقد انزوى كبارهم فما تسمع لأحد منهم صوتا. ولولا أن المصادفة تجمع بينك وبينهم من حين إلى حين لحدثت إليك نفسك بأنهم قد فارقوا[1] هذه الحياة.

كان ذلك كله فنشأت في مصر طائفة جديدة حديثة العهد بالأدب تكلفت من المنظوم والمنثور ما يصلح مرآة لنصيب الآداب من الانحطاط. وقامت بإظهار هذه النهضة الناشئة صحف غير نابهة ترفّع الكبار عن الكتابة فيها أو الاستماع إليها. ولن تجد دليلا على التأثير السلبي الذي أحدثته القوة القاهرة في الآداب أكثر من تلك الحركة التي شهدها الناس دهشين في الصيف الماضي حين نهض بعض الكتاب ينقد في الجريدة كتابا أصدره الأستاذ الإسكندري في تاريخ الآداب.

كانت هذه الحركة مضحكة مؤلمة في وقت واحد. فقد اتهم بهذا النقد شخص معين وسئل عن كتابته ـ إن صح ما تحدث به الناس ـ كأنه قد اقترف إثما سياسيا. واجتهد كثير من ذوي المكانة في الإصلاح بين هذا الشخص وبين الأستاذ الإسكندري وحكّم حافظ إبراهيم بك فيما وقع بين الرجلين من الاختلاف فكره الحكم ولم يجب إليه.

كل هذه أشياء تدل على مقدار ما للآداب في هذه الأيام من المكانة، فتمثل النقد الأدبي خطأ سياسيا ينبغي أن يتحاماه الناس مخافة أن يؤخذ بأكظامهم[2] إلى التحقيق. وكذلك خيّل إلى شاعر أنه يعيش في عصر حرية الآداب فأنشأ قصيدة نشرها له **الأهرام**؛ وهي أشبه بنقيضة من مسلم ابن الوليد لأبي نواس. فما هي إلا أيام حتى كانت الوشاية ثم عزل الشاعر من عمله ثم سوقه إلى المحاكم التي برأته بعد أن حكمت عليه. وليس العهد بعيدا بتلك المناقشة التي كانت بيننا وبين بعض الناس في شكل الخليل بن أحمد. فقد كنا نقرأ في هذا الموضوع فصولا لكتاب

---

(١) «بأنه قد فارق» في الأصل.

(٢) «الكظم» هو مخرج النفس. وقد يمكن مع شيء من التجاوز أن نعد الأخذ بالكظم مرادفا للأخذ بالخناق.

مختلفين في صحف متنوعة. وما كنا نرى كاتبا يعلن اسمه إلى الناس إلا كاتبين اثنين أنا أحدهما. كل هذا يدل على أن السياسة قد أخمدت جذوة الآداب إخمادا كاد يقضي عليها.

ولقد نرى الكتّاب السياسيين في هذه الأيام ينهضون متثائبين ليستردوا حياتهم الحرة النشيطة التي حرموها زمنا غير قصير يتوسلون إلى ذلك بحادث الانتخاب وبالجمعية التشريعية. فأخلق بجماعة الأدباء أن ينهضوا مثل هذه النهضة لعلهم يعودون إلى ما كان لهم من حياة؛ ولعل قرائح الشعراء والكتّاب والخطباء تتنبه بعد الخمول وتفيق بعد النوم فنرى لها ذلك المظهر الجميل الذي اشتد شوقنا إليه.

نهيب الآن بجماعة الأدباء لنوقظهم من هذا النوم. ولسنا نرى أسرع في إيقاظهم ولا أقدر على تنبيههم من تناول أسفارهم المنشورة بالنقد والتمحيص؛ فلعل ذلك يمس قلوبهم فيثبوا للذود عن آثارهم، وفي ذلك ما نرجوه من النهضة والحياة.

لنا بناء أدبي ضخم قد عمل الزمان على تشييده من قبل التاريخ العربي، أي منذ كانت الأمة العربية في جاهليتها أمية بدوية لا تخط ولا تدون. عمل الزمان في تشييد هذا البناء منذ بدأت الأمة العربية تحس الأشياء وتؤلف بينها بالخيال، ومنذ قام شعراؤها ينظمون القصيد في وصف ما يشهدون في صحرائهم المقفرة إلى أن جاء عصر التاريخ فعرفت الأمة العربية غيرها من الأمم وتأثرت بما لها من آداب وما هي عليه من حضارة وعمران ثم إلى أن أصبحت الأمة العربية ذات مكانة في العالم وسلطان على الأمم ثم إلى أن تحضرت وعرفت العلم وفنونه والفلسفة وأنواعها والترف وألوانه والزينة وأصنافها ثم إلى أن قهرتها الأمم المغلبة[1] فعادت إلى نحو ما كانت فيه من انحطاط وخمول.

ذلك بناؤنا الأدبي، وحسبك أن تعلم أنه نتيجة أكثر من خمسة عشر قرنا. غير أن بيننا وبين هذا البناء سترا صفيقا من أنقاض التاريخ قد جمعتها الحوادث بيننا وبينه

(١) «المغلبة» أي المغلوبة مرارا.

فأصبحنا لا نتميزه إلا بعد الجهد والعناء. نجهله كل الجهل ونجهل مع ذلك أنفسنا وما لنا من أدب حديث. نجهله لأنا لم نلتفت إليه إلا منذ أمد قليل. ولم نكد نعني به حتى غرنا ظاهره فاكتفى أحدنا بأن يعرف منه الشيء النزر وينتهي منه إلى القشور الظاهرة ليدعو نفسه أديبا أو عالما بتاريخ الآداب. نجهله ونجهل الأسباب الموصلة إليه لأننا لم نسلك في طلبه طريقا معقولة، بل قنعنا بالنظر في الكتب وباستظهار المنظوم والمنثور وظننا أن هذا القدر من العلم هو الآداب. وما علمنا أن المرء لن يكون محيطا بآداب أمة حتى يستطيع أن يصل إلى أعماق نفسها فيحلل مزاجها تحليلا دقيقا يستطيع معه أن يحكم حكما صادقا على ما كان لها من أعمال. نجهله ويضطرنا هذا الجهل إلى أن نقع في أغلاط شنيعة في تاريخ الأمة العربية كنا خليقين - (نحن أبناء هذه الأمة ووراثها) - ألا نقع فيها أو نلجأ إليها.

فليس لنا بد حين نريد القول في الأدب الحديث من أن نعرف الصلة بينه وبين الأدب القديم؛ فإن من المحال أن يكون أدبنا الحديث شيئا مستقلا ليس له قديم يرجع إليه أو يتصل به؛ وإنما هو نتيجة لهذا الأدب القديم الذي نجهله ثم لما نالنا في هذه الأيام من المؤثرات. وليس لنا من سبيل إلى أن نعرف هذه الصلة بين الأدبين حتى ندرسهما حق الدرس فنعرف مقدماتهما ونتائجهما وما اكتنفهما من المؤثرات ذات العدد الكثير.

غير أننا لا نزال إلى الآن نجهل الطريق إلى درس الأدب العربي قديما وحديثا ولا نعرف كيف نصل إلى لبه. بل نحن نجهل موضوع هذا الفن؛ فإننا نبحث في كتبنا ودروسنا الأدبية عن شيء غير معين ولا محددود. إذ هناك طريقان لدرس الآداب أحدهما البحث عنها في مواطنها الخاصة التي نشأت فيها وتأثرت بمؤثراتها وخضعت لقوانينها المختلفة. والثاني درسها من وجه عام، (أي البحث عن آداب اللغة من غير نظر إلى موطن خاص أو بيئة معينة).

ومن الواضح الجلي أن هذه الطريقة ليس لها في نفسها قيمة وليست موصلة إلى غاية إلا بعد أن يتم البحث المستوفى على الطريقة الأولى. ذلك بأن البحث عن

الآداب معناه تعرف مصدرها ونتائجها والمؤثرات فيها. وذلك لا يكون إلا إذا لوحظت المواطن الخاصة؛ فإن اللغة العربية قد خضعت في مصر لمؤثرات طبيعية وسياسية واجتماعية لم تخضع لها في الشام ولا في العراق. وهذه المؤثرات قد أكسبتها شكلا خاصا في مادتها وآدابها ليس لها في بلد آخر من البلاد. فلا بد من تعرف هذه الأشكال المختلفة التي اكتسبتها اللغة في المواطن المختلفة، ومن تأليف كتب خاصة لهذه الأشكال بحيث تصلح هذه الكتب لأن تكون مقدمات حقيقية لنتائج عامة تجمع في الكتب والأسفار المختصرة لطلاب المدارس.

فأما الطريق التي سلكها أساتذتنا ومؤلفونا في الآداب وتاريخها وهي البحث العام غير المعين ولا المحدود فمن الواضح الجلي أن ليس فيها للباحث العلمي نفع كثير. على أن هؤلاء الأساتذة والمؤلفين لم يستطيعوا أن يسلكوا طريقهم على ما بها من قصور. فقد قيدوا أنفسهم بملاحظة الحال السياسية للخلافة الإسلامية فيما يكتبون عن الآداب. فلم يستطع بحثهم أن يتناول إلا مواطن الخلفاء وأقاليمهم، وسقط قسم كبير من الأمة العربية لم يبحثوا ولم يكتبوا فيه، وهو شمال إفريقيا أي طرابلس وتونس والجزائر ومراكش. وقد بحثوا عن الأندلس ومصر بحثا لا خير فيه وأهملوا كثيرا من الأدباء الذين عاشوا في البلاد الفارسية والهندية لم يلتفتوا إليهم ولم يحفلوا بهم؛ ولهم في ذلك عذر لأنهم لم يعينوا لأنفسهم موضوعا ينتهون بالبحث إليه.

كل هذا يدل على ما قدمناه من أننا نجهل تراثنا الأدبي جهلا تاما. فإذا أضفنا إلى ذلك أن أكثرنا لا يزال إلى الآن يجهلون الفصل بين الآداب وتاريخها بل بين تاريخ الآداب وتاريخ العلوم عرف أن وصولنا إلى لب تراثنا الأدبي يحتاج إلى عناء كثير.

ربما ظن القراء أننا قد تجاوزنا بهم الموضوع الذي كنا نكتب فيه وهو نقد أدبنا الحديث؛ ولكن الحق أننا لم نتجاوزه ولم نحد عنه، وإنما قدمنا بين يديه مقدمة لازمة لمقدار علمنا بالآداب. على أن هذه المقدمة لا تكفي للوصول إلى الموضوع، بل لا بد من مقدمات أخرى منها اللازم ومنها غير اللازم. فأما الأول ففصلان

أحـدهمـا في الفـصل بين الآداب وتـاريخـهـا وبين تاريخ الآداب وتاريخ العلوم. والثـاني في تصـور علمـائنا الأولين للنقـد وتاريخ الآداب وطريقـتـهم في التـأليف الأدبي.

أما غير اللازم فنموذج من النقد الأدبي نقدم به بين يدي الموضوع حتى لا يظن أدباؤنا المحدثون أننا نظلمهم أو نجور عليهم أو نبالغ في التحقير[1] لمكانتهم الأدبية. وسنجعل موضوع هذا النموذج الشاعر العباسي المعروف أبا نواس. وموعدنا بالبدء في ذلك قريب.

---

(١) «التحقيق» في الأصل.

حياة الآداب (٢)(*)

لنا طريقان إلى درس الآداب كما بينا في الفصل السابق. الأولى درسها في مواطنها المختلفة. والثانية درسها من غير نظر إلى بيئة معينة أو موطن معروف. والحق أن هذا المقدار من الدرس إنما هو اللازم لتحقيق آداب للغة العربية تحقيقا ناقصا لا يرضي أطماع الباحث المشغوف بالاستقصاء. فإن مما لا شك فيه أن تحقيق آداب أمة من الأمم يستلزم البحث المستقصي عما أثر في هذه الآداب من المؤثرات القريبة والبعيدة. ومن هذه آداب الأمم التي جاورتها الأمة وأخذت عنها شيئا من حضارتها ومدنيتها؛ فإن التقليد من أعظم المؤثرات في حياة الآداب. فلو أنك أحببت أن تدرس آداب العرب في العراق أيام العباسيين لما كان من المقنع أن تقرأ ما نظم الشعراء وكتب الكتّاب وألّف العلماء. ذلك لأنك سترى فيما تقرأ فنونا غريبة لم يعرفها العرب قبل هذا الوقت ومعاني طريفة لم يتصوروها في غير هذا الإقليم. فإن لم تبحث عن مصدر هذه المعاني وتلك الفنون لم تكن قد أرضيت العلم ولا بلغت حاجتك من البحث.

وإن بحثت عن هذه الفنون والمعاني وتعرفت من أين جاءت لأدباء العرب وكيف وقع الأدباء عليها كان من الحق عليك أن تدرس لغة الأمم التي اشتد اختلاط العرب بها ومعاشرتها إياها، لاسيما إذا كانت هذه الأمم قد سبقت العرب إلى الأدب وصناعة الكلام وإلى الحضارة وزينة المدنية. فليس لك بد من درس اللغة الفارسية

(*) الجريدة ١٩/ ١/ ١٩١٤.

لأن الفرس قد امتزجوا بالعرب في ذلك العصر وفي ذلك الإقليم امتزاجا أشبه بامتزاج الكيمياء لا يسهل معه فصل ولا تمييز بين الممتزجين من غير أن يفقد المزاج الملتئم منهما طبيعته والتئامه.

ومن المحقق أنك تظلم العلم إن زعمت أن الأدب العباسي في بغداد للعرب خاصة أو للفرس وحدهم أو للعرب وللفرس معا؛ فإن العرب والفرس جميعا قد قرءوا علوم اليونان والهند وتأثروا بها فيما كتبوا من نثر ونظموا من قصيد. وهم قد ترجموا هذه العلوم إلى اللغة العربية فخالطت حقائقها تصورات العرب والتأمت معها ونشأ عنها في النظم والنثر مزاج أشد تداخلا وأكثر تعقيدا من ذلك المزاج الذي كان للأدب العربي في أيام الجاهلية وصدر الإسلام. فمن الحق عليك أن تدرس لغة اليونان وأن تدرس أيضا لغة الهند.

ولا ريب في أن طائفة من السريان قد خالطوا العرب أشد المخالطة من حيث إن العرب قد فتحوا عليهم بلادهم وأخضعوهم لسلطانهم واستخدموهم في أعمالهم. وقد كان السريان أرسخ في العلم من العرب قدما وأعظم منهم في الكتابة حظا. وهم سبقوا العرب إلى التدين بدين منتظم له أصول معروفة وآداب خاصة وهو الدين المسيحي. وهم سبقوا العرب إلى الترجمة ودرس العلم. وهم بعد هذا كله أساتذة العرب وتراجمتهم في دمشق وبغداد وغيرهما من المدن الإسلامية. وللغة السريانية فوق هذا كله من اللغة العربية مكان الأخت الشقيقة. فمن الحق عليك أن تدرسها إذا شئت أن تكون مجدا في البحث عن تاريخ الآداب العربية في العراق أيام العباسيين.

ونحو هذا يلزمك إذا بحثت عن تاريخ الآداب في مصر أو الأندلس. فلو أنك أردت أن تقدر المصاعب الحقيقية التي تحول بيننا وبين درس الآداب على وجهها لاعترفت معي بأن هذه المصاعب لن تذلل إلا بعد زمن طويل ومقدار من الجهد عظيم.

سيقول قائلون: فإنك لم تزد بفصليك هذين على أن وضعت العقاب في

طريق الآداب فجعلت درسها محالا وتحقيقها أمرا لا وسيلة إليه؛ وقد كنا أغنياء عما لقيتنا به من تثبيط العزيمة ومن الوقوف بيننا وبين ما نريد. كلا لم أضع عقابا بينكم وبين الآداب ولم أثبط عزيمتكم عن البحث والدرس؛ وإنما أعتقد أني أذلل عقابا كنتم غافلين عنها وكان من المحال أن تهتدوا إلى الآداب حتى تعرفوها. وأعتقد أيضا أن مثل هذا النحو من الكلام ينبغي أن يقوي العزائم لا أن يثبطها إن كنتم تريدون أن تدرسوا آدابكم حقا. ولست أزعم أن كل باحث عن الآداب ينبغي أن يدرس تلك اللغات كلها وأن يتناول تلك المباحث عامتها؛ فإن ذلك ليس بميسور وربما ضاع العمر دون تحصيله. وإنما أعتقد أن من الحق علينا أن نقسم هذه اللغات والمباحث فيما بيننا فيختص كل فريق منا بطائفة منها. وأرى أن نسعى إلى ذلك هادئين لا نتعجل الزمان ولا نلح عليه. وكيف نحاول أن نصل إلى لب الآداب وهي عندنا فن غير مستقل وليس له مدرسة خاصة ولا علماء قد وقفوا أنفسهم عليه إلا ما كان من هذا القسم الناشئ في الجامعة.

أليس من العجب أنك إذا استقريت أعضاء مدرسة الآداب (وأريد بالمدرسة طائفة العلماء الذين يدرسون هذا الفن كما اصطلح الفرنج على تسميتهم بهذا الاسم) لم نكد نصادف من بينهم رجلا يعرف لغة غير اللغة العربية. كأنما الآداب العربية كائن مستقل ليس بينه وبين غيره من الكائنات في هذا الوجود علاقة ولا صلة. ولو أنا تجافينا عن كل ما قدمناه وتناسينا ما بين اللغة العربية وبين اللغات السامية (كالسريانية والعبرانية) واللغات الآرية (كالفارسية واليونانية) من الصلة لكان من الحق علينا حين نحاول درس الآداب أن ندرس آداب اللغات الحية الآن لنسلك طريقها في درس آدابنا من جهة ولنعرف آثارها في أدبنا الحديث من جهة أخرى.

يعني بعض الناس بحصر كلمات متفقة في الفرنسية والعربية، ومنهم المرحوم نجاري بك. وقد وجدوا من هذه الكلمات طائفة كبيرة. ولو أنهم بحثوا هذا البحث

بالقياس إلى العربية والإسبنيولية أو الإيطالية لظفروا بكثير مما يبحثون عنه. فكيف كان هذا الاتفاق بين اللغة العربية وغيرها من لغات الإفرنج؟

ليس لنا أن ننسى القرون الطوال التي أقامها العرب في الأندلس ولا أن نتجاهل الصلات المادية والسياسية بين الفرنج وبين العرب المقيمين في شمال إفريقيا منذ عرفوا هذه البلاد ولا أن نغفل عن تأثير التقليد في اللغة وآدابها إذا حاولنا حل هذه المسألة. ولكن مدرسة الآداب عندنا لا تعنى بشيء من ذلك، بل هي لا تلتفت إلى الأدب العربي في شمال إفريقيا ولا تذكر من الأدب الأندلسي إلا نبذة تسلي هم الحزين. ولها العذر في ذلك لأنها تسير على غير قاعدة ولأن أعضاءها لا تجمعهم جامعة إلا التنابذ والتقاطع ولأنها قد وقعت من الجهل باللغات الأجنبية والآداب الأجنبية والتاريخ الأجنبي في غور عميق.

هذا الجهل العام الذي اشتمل على مدرسة الآداب عندنا فحرمها الاطلاع على ما أحدثت الآداب الأجنبية في آدابنا من التأثير، بل حرمهم الاطلاع على ما كان ينبغي أن يملئوا أفواههم به تيها وزهوا من تأثير آدابنا في أدب الأمم الأجنبية ولاسيما الشرقية منها ـ نقول هذا الجهل العام هو الذي جعل صورة الآداب العربية مبهمة غير واضحة وناقصة غير كاملة؛ وهو الذي أوقع هذه المدرسة من الخلط بين الآداب وتاريخها وبين تاريخ الآداب وتاريخ العلوم فيما خصصنا الفصل الآتي لبيانه إن شاء الله.

حياة الآداب (٢)(*)

من حدثك أنه يحسن درس الآداب [من غير] أن يتقن فن التاريخ فاعلم أنه خاطئ يتكذب أو جاهل يتشدق؛ فإن بين هذين الفنين من الصلة المتينة والأسباب القوية ما يجعل درس أحدهما بدون الآخر فنا من اللغو أو ضربا من المحال.

نعم إن بين هذين الفنين من الصلة ما يجعل حياة أحدهما موقوفة على حياة الآخر وقفا تاما. ولولا أن الفنون التاريخية لم تأخذ عند العرب نصيبها الموفور من الرقي والإتقان لما انحط عندهم فن الآداب من جهته العلمية هذا الانحطاط الذي يحملنا على إطالة القول في إيجاد نهضة أدبية تكفل للآداب العربية تاريخا وافيا صحيحا.

والحق أن للباحث عن الآداب نظرين مختلفين: أحدهما النظر إليها في نفسها من حيث هي كائن ينمو ويرقى بالمؤثرات المختلفة فيه، [و] الثاني النظر إليها من حيث إنه قد عني بتاريخها وملاحظة ما اختلف عليها من الأطوار.

وإذا نظرنا إلى الآداب العربية في نفسها بهرنا ما نجد لها من رقي واستهوانا ما نرى لها من حياة. فقد كان العرب في جاهليتهم على نصيب من الآداب قلما تظفر بمثله أمة شرقية الآن مع الحضارة المنتشرة والمدنية الشائعة والعلم المباح للناس كافة ينهلون منه بغير ما حائل يذودهم عنه أو يزهدهم فيه.

(*) الجريدة، ٢١/ ١/ ١٩١٤.

فلما جاء الإسلام وتحضر العرب كان لهم من الآداب ما وصفناه في أول هذه الفصول. أي أن الأمة العربية في نفسها قد أدت ما يجب عليها من الحقوق الأدبية فقرضت الشعر ودبجت الرسائل وحبرت الخطب وكتبت في مختلف الفنون ولم تدع شيئا من الأشياء التي اتصلت بها [إلا و] أعطته صبغتها الخاصة التي تميزه من آثار الأمم الأخرى أكمل التمييز.

تلك نتيجة النظر المجرد إلى الآداب العربية في نفسها. فإذا نظرت إليها من حيث عناية العلماء بها لم تكن نتيجة هذا النظر إلا سلبية. فإنها تدل على أن القوم لم ينظروا إلى الآداب نظرا علميا إلا من جهة واحدة، وهي الجهة التي تحتاج إليها العلوم اللغوية كالنحو والبيان في تكونها. فأما البحث عن أطوارها المختلفة وأشكالها المتباينة على مرور الأيام واختلاف العصور فذلك شيء لم يعرفوه ولم يأخذوا منه بنصيب.

فإذا بحثت عن علة ذلك لم تجد علة أشد فيه أثرا من ضعف العلوم التاريخية وانحطاطها عند العرب؛ فإن الذي يريد أن يؤرخ آداب أمة يجب عليه أن يحيط بالمؤثرات المختلفة في هذه الآداب كما بينا في الفصلين السابقين.

ومن الواضح الجلي أن الآداب خاضعة خضوعا تاما للحياة السياسية والاقتصادية وللعلم النظري وللحضارة وللمدنية وللتقليد والاحتذاء وللوراثة والمحافظة. كل هذه مؤثرات تعمل في تكوين الآداب ورقيها وهي في الوقت نفسه موضوع علم التاريخ.

فلو أن باحثا عن الآداب جهل الحياة السياسية للأمة العربية أيام بني أمية وبني العباس لما استطاع أن يعقل هذه الفروق الواضحة بين شعر العصرين ولما استطاع أن يعلل تناول الشعر الأموي لمسائل السياسة بل ولأشخاص الخلفاء والأمراء ثم قصوره عن ذلك في العصر العباسي.

وكذلك لو أحب باحث أن يدرس حياة الشعر العربي في الحجاز أيام بني أمية

لبهره ما يجد من رقي الشعر الغزلي الخالص في هذا الإقليم المقدس، ولاسيما في مكة التي هي موطن النبي ومقصد الحجيج وقبلة المصلين وفي المدينة التي فيها القبر المطهر وهي موطن الخلفاء الراشدين وهي مهد الدين وكهفه الذي يلجأ إليه. نعم ولما استطاع أن يعلل ذلك إذا لم يشرح له التاريخ تلك البطالة السياسية التي اشتملت على شباب العرب في الحجاز من أبناء الصحابة والخلفاء مع كثرة ما جبى إليهم من أموال الفتح وغنائمه ومن الفيء وسبايا الفرس والروم. نعم ولولا هذا لما استطاع أن يفهم إغراق أهل الحجاز في الترف على جدب أرضهم ومكانهم من الدين، بينما دمشق عاصمة الخلافة كانت في ذلك الوقت متجافية عن اصطناع الترف والملذات.

وكذلك الحال في جميع الفنون الأدبية يستحيل أن تفهم من غير أن تفهم الصلة بينها وبين التاريخ. ولولا أن المقام لا يحتمل الإطالة لذهبنا في التمثيل إلى أكثر من هذا المقدار.

فلنبحث الآن عن حظ العرب من التاريخ لنعرف أكان هذا الحظ ملائما لنشأة تاريخ الأدب أم لا. الحق أن حظ العرب من هذا الفن قليل؛ فإنهم لم يعرفوا منه إلا مجرد الرواية وتسجيل الحوادث. وهذه أول منازل هذا الفن وأخفها حملا وأقلها على الناس مئونة وكلفة. فقد كان المصريون القدماء ومن عاصرهم من البابليين والفينيقيين يكتبون تاريخهم نقشا على العمائر والبنايات. ثم دون التاريخ في الكتب عند العبرانيين قبل المسيح بأكثر من عشرة قرون. ثم ألّف هيرودتس تاريخه الذي بحث فيه عن أمم مختلفة ليعرف مصدر الحروب بين الفرس واليونان على شكل أكمل من طريقة الذين سبقوه. وأخذ التاريخ طريقه إلى الرقي عند اليونان والرومان وأهل الغرب، ولكنه وقف عند الشرقيين في تلك النقطة التي لا تتجاوز تسجيل الحوادث. وما استطاع العرب في حياتهم الأولى أن يتعدوا هذا الحد أو يتجاوزوه. نعم إنهم قد تفننوا في كتابة التاريخ ولكنه تفنن في الألفاظ لا في المعاني وفي الطريقة لا في الموضوع.

ولو أنك بحثت عن تصور العرب خاصة والساميين عامة للحوادث التي تستحق أن تدون في كتب التاريخ لعجبت حين تراهم لا يعنون إلا بأخبار الملوك وأفاعيلهم وبموت كبار الرجال وما يعرض لهم من الحوادث وبالفواعل الطبيعية كالزلازل والطاعون وبحوادث أخرى لا يفهمون علتها الاجتماعية كالقحط والمجاعات. فأما الآداب خاصة وخواطر النفس عامة فشيء لم يحفلوا به ولم يلتفتوا إليه ولعلهم لم يحسوه ولم يعرفوه.

ولقد حاول العرب أن يتقدموا بالتاريخ بعض الشيء فكتب البيروني كتبه المحققة وكتب ابن خلدون **مقدمته** الجميلة. ولكن هذه النهضة لم تتم بل لم يستطع ابن خلدون أن يكون في تاريخه كما كان في مقدمته.

ذلك شيء قد كان ولسنا نلوم العرب عليه ولا نعيبهم به؛ فإن الأمم ليست مخيرة فيما ينالها من رقي العلم أو انحطاطه. وكذلك اقتضت حياة العرب أن يقصروا في التاريخ كما قصر غيرهم من الأمم المعاصرة لهم أو الماضية قبلهم. وإنما نكتب هذا لشيئين: أحدهما بيان السبب في حرمان العرب أن يكون لهم تاريخ آداب. الثاني الإشارة إلى أن العناية بالفنون التاريخية من أثبت الدعائم لبناء تاريخ الآداب. فمن الحق على مدرسة الآداب عندنا أن تعنى بهذا الفن فتدرسه أحسن الدرس [و] تتقسمه فيما بينها قبل أن تزعم قدرتها على تاريخ الآداب. سيقولون: وأي عضو من أعضاء هذه المدرسة يجهل التاريخ وأيهم لم يدرسه قبل أن يتخرج من مدرسته؟

كلا لا نريد بالتاريخ تلك الأخبار والروايات التي نستظهرها في المدارس استظهارا. وإنما نريد هذا الفن الذي يهب دارسه ملكة البحث والاستنباط والقدرة على الفهم والتعليل؛ فإن هذا الفن قد أصبح الآن صناعة ذات قواعد وأصول أشبه بصناعة المنطق وغيره من الفنون النظرية. ولقد نريد أن نوضح هذا الموضوع ونطيل فيه لشدة الحاجة إليه ثم ننتقل منه إلى ما وعدنا به من البحث عن الآداب وتاريخها ومن الفصل بينها وبين تاريخ العلوم. ولكننا قد أطلنا الآن بما لا بد منه ولا يسمح بأن نطرق الآن موضوعا آخر. فلنرجئ هذا البحث إلى الفصل الآتي إن شاء الله.

حياة الآداب (٤)[*]

انتهى بنا القول في الفصل الثالث إلى أن فن التاريخ قد استحال إلى صناعة تشبه [صناعة المنطق] . . . [١] وكان هذا الحكم يحتاج إلى شيء من الإيضاح ؛ فإن الناس في بلادنا ومنهم رجال مدرسة الآداب لا يفهمون من لفظ التاريخ إذا أطلق إلا أيسر معانيه الأولى ، وهو رواية الحوادث وتسجيلها . وقد تقدمت العلوم وارتقى نظر الناس فيها إلا علم التاريخ ؛ فإنه مازال إلى الآن عندنا في منزلته التي كان فيها منذ قرون مقصورا على الحفظ والاستظهار .

والرجل المؤرخ عندنا هو الذي ألم بأخبار طائفة من الأمم يحققها ويتمثل بها في الحوادث ويناقل[٢] بها الناس في المجالس للعظة مرة وللفكاهة مرة أخرى وللحذق في أكثر الأحيان .

وقد ارتقى نظر طائفة قليلة من الخاصة في التاريخ فأصبحوا يدرسونه ليتخذوه موضوعا للسيرة والعظة . فترى الرجل منهم يروي عن أنباء ابن الأثير نبأ ثم يعقبه بجمل من القول يبين فيها مغزى هذا النبأ فيكون كلامه أشبه بالنحو القديم من كتب المطالعة تلك التي كانت تسطر فيها الأقاصيص متلوة بما ينبغي أن يستنبط منها من

(*) الجريدة ، ٢٦/ ١/ ١٩١٤ .

(١) النص في هذا الموضع فاسد نظرا لتهرؤ هذا العدد من الجريدة . وقد أصلحته بقدر الإمكان على ضوء ما جاء في المقالة السابقة . ولكن ما زالت هناك فجوة أشرت إليها بالنقاط .

(٢) «يناقل» أي يحادث .

العبر والعظات. ذلك مبلغ علمهم من التاريخ ومقدار تصورهم له. فإذا بحثت عن قيمة الفن في نفسه وعما له في هذه الأيام من الرقي علمت أنه لا يزال منهم بمكان الفرقدين.

فليس يهم المؤرخ الآن أن يستظهر الحوادث ولا أن يكون كالحاكية في روايتها. وليس يعيبه أن لا يكون حافظا لحوادث قرن من القرون، وإنما الذي يهمه أن تكون له ملكة النقد والتعليل حتى لا تشذ عنه حادثة من غير أن يفهم مقدماتها وآثارها. تلك الملكة تبدو في ظاهر الأمر هينة سهلة التحصيل، ولكنها عند إجادة النظر تحتاج إلى عناء كثير. فهب أنك تريد أن تؤرخ حياة المأمون. فليس يكفيك أن تقرأ ما كتب عنه الطبري وابن الأثير وابن خلدون والمسعودي وغيرهم من المؤرخين؛ لأن هؤلاء الناس لم تنقصهم ملكة نقد الحوادث وتحليلها وحدها بل تنقصهم مع ذلك ملكة تدوين التاريخ. فإنهم إنما أخذوا الحوادث من أفواه الرواة وتناقلوها عن أحاديثهم لم يعتمدوا فيها على أوراق الحكومة وسجلات الدواوين. ومن الواضح الجلي أن بين هذه الأوراق والسجلات التي أهملها المؤرخون أو عجزوا عن الوصول إليها وبين روايات الناس وأحاديثهم فرق ما بين الحقيقة والمبالغة. فإن النبأ من أنباء الحكومة لا يكاد يقع إلى الناس حتى يناله الغلو والمبالغة، ولاسيما في الأيام القديمة التي لم تكن فيها صحف تعنى بتحقيق الحوادث وتتوسط بين الحاكم والمحكوم، والتي كان فيها بين الأمة والقوة الحاكمة من الخوف وسوء الظن حجاب كثيف، والتي كان الناس يتلقون فيها أعمال الحكومة كما يتلقون أمرا غير مفهوم وليس يهمهم أن يتفهموه لأن ذلك لم يكن من حقهم حينئذ. وهب أنك جزت هذه العقبة واهتديت إلى رسالة خاصة دونت في ذلك العصر لحادثة خاصة من حوادث المأمون؛ ولتكن هذه الحادثة هي فتنة خلق القرآن.

فإما أن تكون قد اهتديت إلى نفس النسخة التي كتبها المؤلف أو نقلت عن نسخة المؤلف في العصر نفسه أو إلى صورة منها تسلسلت من الأصل على مرور الأيام والعصور. فإن تكن الثانية فمن الحق عليك أن تبحث قبل كل شيء عن صحة

الأصل أي عن أن هناك مؤلفا ألّف هذا الكتاب؛ وهذا البحث ليس بالشيء الهين. فإذا فرغت منه كان من الحق عليك أن تصحح نسبة الصورة التي في يدك إلى نسخة المؤلف؛ وليس ذلك أيضا بالشيء اليسير. وإن تكن الأولى فأنت ملزم أن تثبت من غير شك أن هذه النسخة التي في يدك هي بعينها التي كتبها المؤلف بخطه أو أملاها على تلاميذه. وكل هذه المباحث استلزمت عند الغربيين وستستلزم عند الشرقيين نشأة علوم خاصة تتوقف عليها صحة التاريخ. منها العلم الذي يعرفك أنواع المداد الذي كان يكتب به الناس في العصور المختلفة وكذلك أنواع الورق ومثلهما أنواع الأقلام. وليس بأقل من هذا كله خطرا العلم بقواعد الخط وما أصابها من الاختلاف على مر الدهور. ثم بعد هذا كله يأتي نقد الرواية وهو الفن الذي أتقنه المسلمون قديما ودلت الأخبار على تفوقهم فيه؛ حتى لقد عرض بعض اليهود على أمير من أمراء بغداد كتابا نسبه إلى النبي وفيه مزية أعطاها النبي لطائفة من بني إسرائيل. وقد شهد على هذا الكتاب نفر منهم سعد بن معاذ ومعاوية، فعرض الأمير هذا الكتاب على أحد المحدِّثين فأنكره لأن سعدا هذا قتل قبل السنة التي كتب فيها هذا الكتاب ولم يكن معاوية قد أسلم في هذه السنة.

وبهذه العلوم التي قدمنا الإشارة إليها نستطيع أن نتحقق صحة هذا الكتاب الذي وجد في مصر وزعم مستكشفه أنه كتاب النبي إلى المقوقس، وصحة كتاب آخر يحتفظ به بعض الرهبان ويزعمون أن النبي قد نفلهم(١) فيه بعض الحقوق. فإذا فرغ المؤرخ من كل هذه العلوم الأولى كان حقا عليه أن يدرس الحياة الاجتماعية في أيام المأمون ليكون حكمه قائما على مقدمات صحيحة. وإنما يدرسها في الخرافات والأقاصيص والأشعار والخطب ومن الأمثال والآثار المادية ومن شكل الحكومة ورأي الناس فيها. والأمر في الحياة الاقتصادية كالأمر في الحياة الاجتماعية على السواء، من حيث أن صحة التاريخ متوقفة على درسها.

ثم يأتي بعد هذا كله جعل حوادث التاريخ مقدمات لنتائج يسترشد بها في

---

(١) «نفلهم» أي أعطاهم.

مستقبل الحياة؛ وهي المنزلة التي وثب إليها المؤرخون عندنا من غير أن يسلكوا إليها طريقها المعروف.

إذا صح هذا كله ثبت أن التاريخ الآن ليس كما كان في القرون الماضية طائفة من الروايات تتناقلها الألسنة ويتلقفها القصاص. وإنما هو كما قدمنا صناعة أثر الفهم والنقد فيها أعظم من أثر الحفظ والاستظهار.

فإذا لم ينازعنا في ذلك منازع انتقلنا منه إلى النتيجة التي نقصد إليها، وهي أن نشأة تاريخ الآداب موقوفة على رقي الفنون التاريخية، وأن من غير المعقول أن نحاول إنشاء تاريخ الآداب من غير أن ننشئ التاريخ نفسه.

ولقد أعرضنا في هذا الفصل عن كثير من المقدمات اللازمة لنهضة التاريخ لأننا لانجد من السعة ما يسمح لنا باستيفاء هذا الموضوع في نفسه؛ وإنما نكتب فيه وفي أمثاله تمهيدا لما سنبحث عنه من حياة الآداب بعد حين إن شاء الله.

حياة الآداب (٥)(*)

ربما كان من قرائنا من يتعجلنا في أن نختصر الطريق إلى ما وعدنا به من حياة أبي نواس ومن نقد الأدب الحديث. ولكن منهم أيضا من يلح علينا في أن نصطنع الأناة والتحقيق فيما نحن بسبيله من تبصرتهم بالأصول اللازمة لحياة الآداب وتاريخها. ولو أنا لم نصغ للمتعجلين ولا للمتأنين لكان من الحق علينا أن نصغي للبحث في نفسه؛ فإنه يكلفنا الأناة والتمهل في بسط هذه المقدمات حتى يعلم قراؤنا من حياة الآداب ما ينبغي أن يعلموه قبل أن نقتحم بهم غمرة هذا الموضوع. فإن مدرسة آدابنا القديمة تلك التي قامت على طائفة من الأوهام قديمة مثلها قد ملأت عقول الناس بأغلاط في الآداب قد آن لها أن تزول وآن للعقول أن تهتدي فيها إلى وجه الصواب.

لقد خيلت هذه المدرسة إلى الناس أن الآداب وفروعها عند العرب قد بلغت أرقى ما تبلغه الآداب من منزل وانتهت إلى أحسن ما يمكن أن تنتهي إليه من كمال؛ فعظم هذا الخيال الخاطئ في نفوس الخاصة والمستنيرين من العامة حتى استحال إلى نوع من الغرور ممقوت صغر في عيونهم ما لغيرهم من علم وأدب.

وأصبحت كلمات الإعجاب المطلق والافتتان الذي لا حد له أشد جريانا على الألسنة وأكثر دورانا في الأفواه من تلك الكلمات التي تمثل ما كانت فيه القرون الماضية القريبة من خمول واستكانة ومن ضعف واتكال. تلك الكلمات التي نرددها

(*) الجريدة، ٢٩/١/١٩١١.

في الخير والشر وعندما تدهمنا حادثة أو تبهظنا غمرة أو ينالنا مكروه؛ من قولهم «معلهش»، «ومالو»، «إن شاء الله» إلخ.

نعم أصبحت كلمات الإعجاب بقديمنا العلمي والأدبي أكثر من هذه الكلمات شيوعا وأشد انتشارا. فما تكاد تذكر العرب الجاهليين أو الإسلاميين أو العباسيين في مجلس من المجالس حتى يتلقاك من القوم سيل من الإعجاب والثناء الكثير الفاتر معا. هو كثير لأنك لا تستطيع أن تقفه[1] ولا أن تعترض سبيله من غير أن ترمى بالشعوبية أو بغض العرب أو حب الإفرنج إلى غير ذلك من ألوان القدح والعيب. وهو فاتر لأنه لم يستطع أن يدفع القوم إلى العناية بهذا الأدب القديم الذي يعجبون به ويتفانون فيه.

بل لقد بلغ الإعجاب منهم أكثر من هذا. فما يكاد كاتب منهم يكتب فصلا في موضوع طريف أو مسألة حديثة العهد أو فن من العلم جديد حتى يحاول أن يثبت في أوله حظ العرب من هذا الفن وتفوقهم فيه. بل بين يدي الآن كتاب صغير في تاريخ العرب يزعم صاحبه أن الجاهليين قد بلغوا من الرقي في الأدب ما لم يبلغه الغربيون!

هذا النحو من الغرور بالقديم يمتد وينبسط سلطانه من حين إلى حين. ولكن انتشار العلم وشيوعه كفيلان بتخفيفه ورده إلى نصابه الذي ينبغي أن يستقر فيه. فليس لهذا الغرور من مصدر إلا جهل القديم والحديث معا. فمن المحال أن يكون العلم الصحيح مصدرا للغرور. ولسنا نبعد في الاستدلال على ذلك. فإن الجاحظ وهو زعيم الأدباء من العرب في القرنين الثاني والثالث لما لم يسمع بحظ اليونان والرومان من الخطابة والشعر ولم يعرف لأهل الهند أكثر من **كليلة ودمنة** ولم ير للفرس من آداب اللسان شيئا زعم أن فضل الفصاحة والبلاغة والافتنان في الخطب والقصيد إنما هو مقصور على العرب ليس لهم فيه ند ولا شريك. ولسنا في حاجة إلى مناقشة الجاحظ في ذلك؛ فإن سواد المطلعين على آداب اليونان والرومان ولو اطلاعا قليلا يعرف نصيبه من الحق والصواب.

---

(١) «تفقه» في الأصل.

نعم ليس لهذا الغرور مصدر إلا الجهل. وليس يعاب بهذا الجهل إلا رجال مدرسة الآداب؛ فهم الذين قصروا في درس قديمهم وأهملوا درس الجديد، فكانوا قدوة الناس ومصدر ما شاع فيهم من الغرور.

ولقد بينا في الفصول الماضية أنه ليس لتاريخ الآداب عندنا وجود لأن الأولين لم يعرفوه ولأن الآخرين لم يطلبوه من مصدره ولم يسلكوا السبيل الواضحة إليه. وبينا أن تاريخ الآداب موقوف وجوده ورقيه على علوم لم نأخذ منها بالنصيب الموفور. من هذه العلوم فن التاريخ. وقد قصرنا الفصل الثالث والرابع على ما ينقصنا فيه ونحن متمون الآن ملاحظاتنا المهمة على نقص هذا الفن بشيئين.

الأول أن كل ما قدمناه من الشروط اللازمة لحياة التاريخ لا يكفي لكمال هذا الفن بل لا بد معها من شيء آخر لم يفكر فيه مؤرخونا ولم يحفلوا به؛ فكان ذلك مصدر ألوان من الخطأ وفنون من المبالغات تورطوا فيها من حيث لا يشعرون. ذلك هو نقد النصوص التاريخية القديمة وتمحيصها وعرضها على العقل ليشذبها[1] ويزيل عنها ما أضافت إليها أحوال الأزمان القديمة من الزيادات والمبالغات. فلاشك في أن بين العصر القديم والعصر الجديد بونا بعيدا من حيث القصد في القول والوقوف عند الحد المعقول فيه.

فلو أنك قرأت ما كتب فراعنة مصر على آثارهم من النصوص التاريخية التي سجلوا فيها ما كان لهم من الأعمال والفتوح لما جاز لك أن تثق بكل ما كتبوا ولا أن تؤمن بكل ما سطروا من غير أن تحسب للمبالغة والغلو والإغراق والإسراف حسابا كبيرا. ذلك أنهم لم يكتبوا هذه النصوص للتاريخ في نفسه وإنما كتبوها للفخر وطلب الثناء. ولاحظ الكتاب فيها أن يسدوا إلى الملك الذي هو من سلالة الآلهة كل مكرمة ويضيفوا إليه كل محمدة ويختصوه بكل فضيلة ويقصروا عليه كل حسنة. ولهم في ذلك العذر الواضح؛ فإن عصرهم يقتضي ذلك من جهة وهم يريدون أن يعيشوا ويسعدوا من جهة أخرى.

---

(١) «ليشتد بها» في الأصل.

إنما السبيل على الذين يقدسون آثارهم تقديسا مطلقا ويصدقونها تصديقا ليس للشك سبيل عليه فيبنون عليها من التاريخ صروحا ضخمة مشيدة وخداعة خلابة، ولكن نصيب الأكاذيب فيها أعظم من نصيب الحق الصريح.

بل لم يقف الأمر عند هذا الحد. فمن الفراعنة من كان يعمد إلى آثار الملوك من قبله فيضيفها إلى نفسه ويكتب اسمه عليها. وهم قد انتحلوا لأنفسهم أسماء الآلهة ومكانتهم ونسبوا لأنفسهم المعجزات والأعاجيب وكتبوا ذلك كله وسطروه. ولست أدري كيف كان يصنع المؤرخون منا بمثل هذه الدعوى لو لم يأت الدين بأن لا إله إلا الله. لعلهم كانوا يؤمنون بأولئك الآلهة الهلكى ويسبحون بحمدهم.

والأمر في تاريخ الإسلام كالأمر في التاريخ القديم؛ فإن تاريخ الإسلام مملوء بالمبالغات التي هي ألصق بالقصص الخيالية منها بكتب التاريخ. ومع ذلك نرى المؤرخين منا يثبتون هذه المبالغات وربما دافعوا عنها وحاولوا أن يخضعوا العقل والعلم لتصديقها. وقد رأيت مؤرخا منهم يعيب الذين يشكون في أن الشجر سعى إلى النبي والحجر كلمه وسلم عليه. ولو أنه لاحظ أن مثل هذه الأخبار إنما هي أخبار السير لا أخبار التاريخ وأن بين السير والتاريخ فرقا عظيما لما عاب من شك في ذلك ولا ذمه بضعف العقل ولا بقلة اليقين.

على ذلك لست أخطئ ولا أتهم نفسي بالغلو إن قلت إن الإسلام لم يكتب له تاريخ صحيح عربي إلى الآن. وحسبك أن كتب التاريخ الإسلامي لا تعتمد إلا على الروايات التي تستند إلى الذاكرة، وهي مظنة الزيادة والنقص وعرضة الضعف والنسيان.

أثر هذا العيب التاريخي في الآداب غير قليل. فمن المعقول أن يبالغ الرواة أشد المبالغة في أخبار الشعراء والخطباء والكتاب ثم تقبل مدرسة الآداب هذه المبالغة من غير نكير. ومن المعقول أن ينتحل الرواة من الشعر والنثر ما يضيفونه إلى بعض الشعراء والكتاب ليرفعوا من قدره وضيعا أو يخملوا من شأنه نابها وتذعن مدرسة الآداب لهذا كله من غير شك ولا تردد. ومن المعقول أن ينتحل

البيت من الشعر والفصل من النثر لإثبات كلمة في اللغة ليست بثابتة وتصدق مدرسة الآداب هذا الانتحال لأن الراوي في ظاهر أمره عدل صدوق. بل كل ذلك قد وقع والاستشهاد عليه ميسور. وحسبك أن تعلم أن في تاريخ آدابنا من المبالغات ما لا يطمئن إليه عقل. وقد أضافوا إلى أبي طالب وغيره من الوثنيين أشعارا في نصر الإسلام ومدحه لا يشك الناقد البصير في أنها متنحلة مصنوعة، والشائع منها في الكتب كثير.

الشيء الثاني أن من الحق عليك إذا حاولت تاريخ أمة أن تقرأ ما كتبت عنها الأمم المعاصرة لها سواء كانت لها بها صلة أو لم تكن. فإن الاقتصار في تاريخ أمة على ما كتبت عن نفسها مظنة الجور عن الحق والقصور عن الاهتداء إليه. فهب أنك تريد أن تؤرخ الفتح الإسلامي في أيام الراشدين. فليس من المقنع أن تقرأ ما كتب العرب وحدهم عن هذا الفتح؛ فليس العرب بمعصومين من الانحياز إلى أنفسهم وليسوا بمعصومين من الخطأ والتقصير ولا من المبالغة والغلو. وهم بعد هذا كله لم يكونوا في ذلك العهد عالمين بالمناهج الواضحة لتدوين التاريخ.

فليس لك بد من أن تقرأ ما كتب الفرس والسريان المعاصرون عن هذا الفتح إن كانوا قد فعلوا، وكذلك ما كتب الروم والمصريون. ولست أزعم أن هؤلاء الناس صادقون كل الصدق فيما كتبوا ولا أنهم معصومون من الهوى ولا أنهم مبرءون مما لم يبرأ العرب منه من جواز الخطأ. ولكني أعتقد أن عمل المؤرخ الحقيقي يظهر في هذا الموضع؛ فإن عليه أن يوازن بين كلام الغالب والمغلوب ويلاحظ أهواء كليهما وعواطفه ونصيبه من العلم والجهل ومن الحضارة والبداوة، ثم يستخلص من هذا كله ما يعتقد أنه الحق الذي لا تشوبه الريب.

ذلك شرط لازم لصحة التاريخ. ولسنا نشك في أن المؤرخين منا لم يأبهوا له، فوقعوا من الخطأ في شيء كثير. [و] إهمال هذا الشرط يؤثر في الآداب تأثيرا سلبيا؛ كما أن العناية به تؤثر تأثيرا إيجابيا كما يقول المنطقيون. فمن الواضح أن إتقان العلم بالصلة بين العرب وغيرهم من الأمم في عصر الراشدين موقوف على

ملاحظة هذا الشرط . ومن الواضح أن لهذا الإتقان نفسه التأثير الشديد في حياة الآداب .

بعد هذا كله لا سبيل إلى الشك في نقص ما عندنا من التاريخ وفي أننا نخدع أنفسنا إن زعمنا أن فينا مؤرخين . ولست بهذا القول أنتقص الذين يكتبون لنا التاريخ . بل إننا أدلهم على ما ينبغي أن يتوخوه لإصلاح صناعتهم . ولست أضع في سبيلهم العقبات ؛ بل أعتقد أنهم إن أخلصوا لصناعتهم الإخلاص اللازم لإتقان العلم استطاعوا أن يستكملوا ما ينقصهم من تلك الشروط . وهم إن فعلوا ذلك أحسنوا إلى فنهم وإلى الآداب الإحسان كله . وليس يعيب الرجل منهم أن يعترف بأن بعض الشيء ينقصه ، ولكن الذي يعيبه حقا أن لا يجدّ في إكمال ما يرشد إليه من نقص أو تقصير . والآن وقد فرغنا من أهم الملاحظات على التاريخ من حيث هو أصل من أصول الآداب يجب علينا أن ندع التاريخ لأهله وننتقل إلى الآداب منذ الفصل الآتي إن شاء الله .

حياة الآداب (٧)(*)

من الحق أن بين أنواع العلم على اختلافه صلة عامة ظاهرة علتها وحدة الينبوع الذي نبعت منه الفنون والذي انبعثت عنه. وهذا الينبوع هو نفس الإنسان. وليس من الحق علينا أن نطيل في إقامة الأدلة على هذه الصلة؛ فليس إلى إنكارها من دليل مادامت هي الوسيلة إلى أن يفهم بعضنا بعضا على اختلاف الأوطان والأزمان وعلى تباعد الأجناس واللغات.

وإنما نريد أن نثبت أن من المحتوم على مؤرخ الآداب أن يدرس هذه الصلة ويتعرفها وأن يشرحها ويدل عليها إن أراد أن يبحث عن الآداب وتاريخها بحث الأستاذ الذي يحب أن يثق الناس به ويستفيدوا منه ويعتمدوا عليه. وليس له إلى درس هذه الصلة من سبيل إذا لم يتعرف النفس التي هي مصدرها كما بينا وسنعود إليه عندما نحاول القول فيما على الأديب أن يحسن من العلوم. وحسبنا أن ندل على نوع من هذه الصلة وجد بين التصور الأدبي والفلسفي في العصر القديم والحديث. هذا النوع من الصلة يظهر حاجة الأديب إلى علم النفس واضحة لا تقبل الشك جلية لا تحتمل الإنكار.

فإن من عني بالعلوم الفلسفية أقل عناية يعرف أن الملأ من قدماء الفلاسفة عند اليونان والعرب كانوا يرون التئام الجسم من مادة وصورة، ويعتقدون أن كلتا المادة والصورة في نفسه بسيط لا يحتمل القسمة. وارتقى هذا التصور الفلسفي فخضعت

(*) الجريدة، ٧/ ٢/ ١٩١٤.

المادة لسلطان الكيمياء تحلل ذراتها وتفصل أجزاءها وتردها إلى عناصرها الأولى. ذلك هو تصور الفلاسفة لتركب الأجسام قديما وحديثا يرشدنا إلى أن العقل قد كان في طوره الأول بحكم كثير من المؤثرات يقنع بالبحث الظاهر من غير أن يتعمق في الأشياء.

أما الآن فليس يقنعه إلا أن يصل من الشيء إلى لبه وينتهي إلى غايته ويقف على خفاياه. فإذا عرفنا الفرق بين هذين الشكلين من نظر العقل في الفلسفة وأحببنا أن نقارن بينهما وبين نظره في الآداب كانت النتيجة تشابها تاما واتفاقا لا ريب فيه. فقد كان الملأ من الأدباء لا يرون أن فنون القول تلتئم إلا من شيئين: مادة هي الألفاظ الممثلة للمعاني، وصورة هي النظام الجامع بين الألفاظ. ثم ارتقى هذا النظر الأدبي فأصبح العقل لا يكتفي حين يحكم على فصل من خطبة أو فقرة من رسالة أو بيت من قصيد بأن يقول إنه يمتاز بجودة اللفظ ونقائه ودقة المعنى وصفائه ومتانة الأسلوب ورصانته. ذلك قد كان يكفيه من قبل، أي حين كان يكفيه تحليل الجسم إلى المادة والصورة. أما الآن فإنه يريد أن يعرف لماذا كان اللفظ جيدا نقيا والمعنى دقيقا صافيا والأسلوب متينا رصينا. فهو يريد أن يحلل الكلام تحليله للمادة إلا أنه يتخذ لهذا التحليل كيمياء خاصة هي علم النفس.

ليس من سبيل إلى الشك في أن البيت الشعري الذي يعجبك حسنه ويخلبك رواؤه لم ينشأ بحكم المصادفة ولم ينفق في إنشائه مجهود قليل. وإنما هو نتيجة عمل وكد؛ وهو أثر حركات متصلة آخذ بعضها بحجز بعض[1]؛ وقد بذل فيه مجهود كثير. مجهود لم يبذله الشاعر وحده بل بذله معه الزمان. غاية الأمر أن الشاعر لم يحس هذا المجهود على كثرته فظن وظن الناس معه أنه قليل. لقد اشتركت في هذا البيت عواطف النفس وأهواؤها وميولها وآراؤها، وعملت في تأليفه آمالها وآلامها. وعلى الجملة لم تبق قوة من قوى النفس ولا صفة من صفاتها إلا اتصلت به وأثرت فيه.

(١) «الحُجُز» جمع «حُجزة» وهي معقد الأزرار. ومعنى ذلك أن الأشياء موضوع الحديث مترابطة.

فهذا البيت إذن هو الصورة الناطقة لقوى النفس وملكاتها على ما بينها من اختلاف. فإذا شئت أن تعلل هذه الملكات وتلك القوى وأن تردها إلى أصولها ومصادرها انتهى بك البحث والتحليل إلى مؤثرات كثيرة مادية ومعنوية قد اشتركت في تكوين المزاج النفسي الذي أثر في هذا البيت. من هنا تستطيع أن تقول بحق من غير أن تخشى زللا ولا خطأ أن الآداب مرآة النفس بل مرآة الحياة. هي مرآة النفس والحياة ولكن لا تمثلهما لكل إنسان وإنما تمثلهما للرجل ذي النظر البعيد والعقل السديد والبصيرة النافذة والفطنة الصادقة إذا أخذ من العلم الحظ الذي يمكنه من استجلائهما والاهتداء إلى دقائقهما.

ومن هنا تستطيع أن تؤمن من غير ما شك ولا ريب بما أثبتناه من الصلة المتينة بين علم النفس وبين الآداب.

لقد أنتج بحثنا إلى الآن أن البيت من الشعر ليس يمثل نفس قائله وحده، بل هو يمثل العصر الذي قيل فيه. ومن الواضح أن مؤثرات كثيرة قد تجتمع وتتجه إلى طائفة من الناس فتؤلف منهم جماعة خاصة أو حزبا معينا. وهذه المؤثرات تفيض على هذا الحزب أو تلك الطائفة لونا ليس لغيرهما من الناس. وليس لهذا اللون مظهر أوضح من الآداب؛ فإن الشعر والنثر يمثلان حياة النفس كما قدمنا أحسن تمثيل.

يظهر هذا اللون النفسي في الآداب ويظهر في الأعمال ويظهر في الآثار المادية أيضا. وهنا تظهر حاجة الأديب والمؤرخ معا إلى علم النفس وتتوقف عليه إجادتهما في فنيهما التوقف الشديد. فلو أن مدرسة الآداب حاولت أن تدرس الشعر الأموي لما كان من المقنع أن ترويه فتصف لفظه ومعناه وأسلوبه وتطيل في إعرابه وشرح غريبه؛ بل يجب عليها أن تتبين صبغة هذا الشعر لتعرف أواحدة هي أم متعددة.

لقد كان الأولون لا يبحثون هذا البحث. فأما المعاصرون فهم يقسمون الشعر باعتبار الطوائف التي قالته. ولكن هذا التقسيم على نفعه لا يكفي لشيئين: الأول أن مدرسة الآداب لا تذهب إليه إلا من حيث هو أثر الانقسام السياسي. ومن

الواضح أن هناك مؤثرات غير السياسة قد عملت في الشعر الأموي. الثاني أن مدرسة الآداب لا تعنى بتحقيق الألوان النفسية التي تمتاز بها آداب الطوائف المختلفة في أيام بني أمية مع أن تحقيق هذه الألوان والدلالة على ما بينها من الفروق هو البحث كله. فللخوارج شعر سياسي ديني وللشيعة شعر سياسي ديني [و] كلتا الطائفتين تهجو بني أمية، ولكن بين شعريهما من الفروق ما لا ينبغي الإعراض عنه ولا يحسن إهماله بباحث أديب. فأنت ترى أن الحاجة إلى علم النفس في تحقيق الحياة الأدبية للجماعات ليس أقل منها في تحقيق الحياة الأدبية للأفراد.

ومع ذلك فقد أهمل هذا الفن أشد الإهمال في مدرسة الآداب، فلم تعن به ولم تفكر فيه. ونشأ عن ذلك أن فقدت هذه المدرسة ملكة النقد الصحيح، ولم تستطع أن تحكم حكما يقينيا على شاعر أو كاتب أو خطيب، واختلطت عليها الخصائص الأدبية للجماعات المتباينة في العصور المختلفة، وأصبحت في حقيقة الأمر محتاجة إلى أن تدرس الأدب من جديد.

حياة الآداب (٨)(*)

لقد بينا في الفصول الماضية أن حاجة الآداب إلى علم النفس ليست بأقل من حاجته إلى التاريخ. فإن فهم الآداب وتحقيقها إذا كان موقوفا على فهم الأحوال السياسية والاجتماعية من حيث إنها مؤثرة في نفس الكتّاب والشعراء كان احتياجه إلى فهم الآثار التي أحدثتها العلل المختلفة، ومنها السياسية والاجتماعية، في نفس أولئك الكتّاب والشعراء أشد وأولى أن يدرس وتعرف حقيقته. ولئن كانت مدرسة الآداب عندنا لم تحسن درس التاريخ ولم تصل إليه ولم تزل تجهل الطرائق الحديثة في درسه والبحث عنه فإنها لم تعرف من علم النفس قليلا ولا كثيرا.

ومصدر ذلك أمران: الأول أن علم النفس ليس في حقيقة الأمر من العلوم العربية. فلن تجد بين حكماء العرب وفلاسفتهم من عني بهذا الفن فدرسه درسا خاصا وأجاد القول فيه؛ لأن هذا الفن نفسه لم يكن له في عصر الفلسفة العربية بل والفلسفة اليونانية أيضا ما له من المنزلة والامتياز في هذه الأيام. إنما كان الفلاسفة من اليونان والعرب يبحثون عن النفس من حيث هي مصدر للفضائل أو الرذائل ومن حيث إنها تتصف بمختلف الأخلاق والخصال. وكان الرأي السائد فيهم هو الانفصال التام بين النفس والجسم، والاعتقاد بأن النفس أو الروح إنما هي جوهر مجرد مستقل يهبط من عالم المجردات إلى عالم المادة ليقضي فيه عصر المحنة والابتلاء ثم يتركه ويعود إلى عالمه القديم. فأنت ترى أنهم أو أكثرهم كانوا يرون

(*) الجريدة، ٢٨/ ٢/ ١٩١٤.

النفس شيئا مما وراء المادة؛ فليس يتيسر لهم من البحث عنه والاستقصاء له ما كان ميسورا لهم من درس المادة واستقراء خواصها.

فأما الأطباء والماديون منهم فقد قصروا مباحثهم على الأجسام وظواهرها. ومما لا شك فيه أن ما كان ينقصهم في تلك العصور من الوسائل إلى رقي العلم وإصابة الحق فيه قد حال بينهم وبين إتقان علم النفس. فلو أنك قرأت ما كتب أفلاطون وأمثاله من مؤلهة اليونان والعرب في علم النفس لما وجدت إلا البرهان الواضح على ما قدمناه من أنهم لم يبحثوا عن النفس إلا من حيث هي شيء فوق المادة.

وكذلك لو قرأت ما كتب جالينوس وأمثاله من أطباء اليونان والعرب وأصحاب المادة منهم لوجدت بحثهم عن النفس ناقصا لا يفيد. بل لو قارنت بين ما كتبوه وما كتب المحدثون من الإفرنج في هذا الموضوع لرأيت أنهم لم يكادوا يكتبون شيئا.

إذن فليس على الأولين من العرب بأس أن ضعف عندهم هذا الفن أو بعد ما بين أدبائهم وبين حقائقه؛ فإن أيامهم وشئونهم الخاصة قد قضت عليهم ذلك. وليس من العدل أن نلوم الأدباء لأنهم قصروا في درس فن فلسفي قد قصر في درسه الفلاسفة أنفسهم. وسنبين في غير هذا الفصل أن كثيرا من الأدباء العباسيين قد كانوا متشددين في إتقان العلوم الفلسفية. وحسبك من ذلك بمكان الجاحظ والنّظام.

الأمر الثاني أن مدارسنا كافة لم تعن بهذا الفن عناية تلائم قيمته الحقيقية. فهو لايدرس في مدارسنا الثانوية ولا يدرس في أكثر مدارسنا العالية. وليس لمدرستي المعلمين الناصرية والخديوية منه إلا حظ قليل جدا. ولولا أن بينه وبين التربية صلة قوية لما كان لهاتين المدرستين منه حظ ولا نصيب. فإذا بحثنا عن مدرسة الآداب وعرفنا أن رجالها إنما يخرجون في أكثر الأحيان من إحدى هاتين المدرستين عرفنا العلة الحقيقية لجهل مدرسة الآداب بهذا الفن وعجزها عن أن تنتفع به في فهم الأدب والتاريخ.

الأدب والتاريخ؟ كأن هذين الفنين معا مشتركان في الحاجة إلى علم النفس مع أن فصولنا السابقة لم تنتج إلا أن الآداب وحدها هي المحتاجة إليه. نعم ليس التاريخ بأقل حاجة إلى علم النفس من الآداب. ومن الحق على من قرأ فصولنا السابقة وإن كان قد بعد العهد بها وطال الأمد عليها أن يذكر ما أثبتناه من أن تاريخ اليوم ليس كتاريخ أمس. فإن هذا قد كان يكتفي بتسجيل الحوادث وروايتها. أما ذلك فلن يرضي إلا تحليلها وكشف غامضها والاهتداء إلى أسرارها وخفاياها والوقوف على أسبابها ونتائجها. ومن ظن أن يحصل على ذلك أو على شيء منه قبل أن يتقن علم النفس فقد طلب العبث ومنى نفسه المحال. فإن التاريخ ليس إلا مظهرا من مظاهر النفس الاجتماعية. ومن الخطأ والحمق أن يحاول إنسان فهم مظاهر النفس وآثارها من غير أن يفهم مصدر تلك المظاهر وهذه الآثار.

لقد فرغنا الآن من التقرير العلمي للصلة بين علم النفس وبين التاريخ. فلنذهب في تقرير هذه الصلة وتحقيقها مذهبا عمليا خالصا كما يقولون. نريد أن نضع كتابا في التاريخ وليكن موضوع هذا الكتاب حياة الإسلام. فلو أنا قنعنا في هذا الكتاب بسرد الحوادث ورواية الأخبار على ما فيها من المبالغة والإغراق لما كان بيننا وبين الذين كتبوا التاريخ على آثار مصر وآشور فرق كبير. ولو أنا استنبطنا من هذه الحوادث بعض العبر والعظات لما عدونا بكتابنا طور ما يعطي للأطفال في المدارس من كتب الأساطير. ولو أننا تكلفنا مع هذا كله نقد الرواية وحذف فضولها لما تجاوزنا منزلة المحققين من مؤرخي القدماء. بل لو أننا التزمنا كل الشروط التي ذكرناها في الفصول السابقة لحياة التاريخ لكان هناك شيء غامض لا بد لنا من إيضاحه وتجليته، وهو الصلة بين حوادث التاريخ وبين نفس الإنسان.

لقد امتلأ تاريخ الإسلام بالأعاجيب. وربما كان كثير من هذه الأعاجيب حقا في نفسه ولكنا نريد أن نقول: إن الشيء مادام في نفسه أعجوبة فهو مجهول لم يعلم حق العلم ولم توضح غوامضه وخفاياه. ذلك لأن العلم الصحيح بشيء من الأشياء يمحو العجب من حقيقته. وما العجب من شيء إلا الدليل القاطع على أنه

لا يزال مجهولا. وقد نرى عامتنا وعلماءنا سواء في العجب لكثير من الحوادث الإسلامية. فهل يدل هذا إلا على أن الصلة بين الحوادث الإسلامية وبين نفوس المسلمين لا تزال مجهولة غامضة؟

كيف انتصر ثلاثمائة من المسلمين على ألف من المشركين في يوم بدر مع أن الأولين لم يخرجوا للقتال ولم يستكملوا عددهم ولا عدتهم بخلاف الآخرين؟ وكيف استطاعت جيوش الراشدين على قلتها وفقرها أن تقهر جيوش الفرس والروم على كثرتها وغناها؟ علل ذلك بقوة اليقين عند المسلمين وضعفه عند خصومهم، وعلل ذلك بما شئت من فساد الأحوال السياسية في بلاد فارس والروم. ولكن ثق بأنك لم ترض البحث ولم تشف الغليل. فكيف قوي اليقين في نفوس المسلمين؟ وما صورة هذا اليقين؟ وكيف فسدت أحوال الفرس والروم؟ وما الصلة بين هذا الفساد وبين نفوسهم؟ ذلك لم تبحث عنه؛ ومن الحق عليك أن تقتله علما وإتقانا.

لا تحدثني بالمعجزات وخوارق العادات فتلك أمور لا يعرفها المنطق ولا التاريخ. وإنما هي خليقة أن توضع موضعها من علوم الدين. الآن قد استقصينا الصلة بين التاريخ والآداب وبين علم النفس، ولولا أن نثير كثيرا من اللغط والجدل لعرضنا الصلة بين علم النفس وبين فهم الدين ولاسيما القرآن الكريم ومواقع آياته الشريفة في نفوس الناس على اختلاف الأيام والعصور. ولكن هذا البحث على خطره وشرفه ليس من موضوعنا الآن. فلنبحث عن الصلة بين العلوم الفلسفية وبين الآداب في الفصل الآتي إن شاء الله.

حياة الآداب (٩)(*)

فرغنا في الفصل السابق من بيان الصلة بين الآداب وبين ما تحتاج إليه احتياجا خاصا من الفنون. ونريد اليوم أن نبين الصلة بين الآداب وبين طائفة أخرى من العلوم تتصل بها أشد الاتصال وتمت إليها بأمتن الأسباب، وإن كانت حاجة الآداب إليها تخالف حاجتها إلى التاريخ وعلم النفس واللغات القديمة السامية في الصورة والشكل.

فمؤرخ الآداب العربية لا يستطيع أن يحسن البحث عن موضوعه إلا إذا اتخذ إلى ذلك وسائل خاصة من درس اللغات السامية ليتعرف أصول اللغة العربية، ومن درس التاريخ ليستعين به على استكشاف الحقائق الأدبية على اختلافها، ومن درس علم النفس ليصل به إلى تحليل النظم والنثر وردها إلى الألوان النفسية التي اشتركت في تأليفها، ثم من درس اللغات الإفرنجية الحديثة والأدب الإفرنجي الحديث ليعرف الطرائق الصحيحة في البحث والاستنباط. فموضع هذه الفنون من دارس الآداب العربية موضع الوسيلة التي لا سبيل إلى الدرس الصحيح والبحث المستوفى إلا بها.

أما الفنون التي نريد أن نشير إليها اليوم فإن مكانها من الآداب مكان المؤثرات في مادتها وصورتها وفيما يعرض لها ويختلف عليها من الأشكال والأطوار على مر الدهر وتتابع العصور؛ فمؤرخ الآداب محتاج إليها لفهم الآداب والقدرة على وصفها وصفا تاريخيا صادقا ليس للشك سبيل عليه.

(*) الجريدة، ٨/ ٣/ ١٩١٤.

ولقد يذكر القراء تلك الصلة التي أشرنا إليها في الفصول السابقة بين الآداب والعلوم الفلسفية. فقد بينا أن انبعاث هذين النوعين من العلم عن مصدر واحد هو نفس الإنسان قد جعل بينهما تشابها شديدا فيما لحق كلا منهما من التغير والتحول؛ ذلك لأنهما يخضعان للنفس الإنسانية التي هي مصدرهما ويصطبغان بما يمكن أن يعرض لها من صبغة أو شكل. تلك صلة ظاهرة لا نريد أن نطيل البحث عنها الآن وإنما نريد أن نشرح تأثير هذه العلوم في الآداب نفسها أي فيما أثمرت العقول من جيد المنظوم والمنثور.

لهذا التأثير مصدران مختلفان: أحدهما عناية الشاعر أو الكاتب أو الخطيب بدرس فن من الفنون الفلسفية أو التجريبية وحرصه على أن يتقن هذا الفن في نفسه أو ينبغ فيه. فإن هذا الدرس يستحيل أن يمضي من غير أن يؤثر في ملكات المعنيّ به تأثيرا ينم عليه لفظه وحياته العملية.

فلولا أن أبا الطيب المتنبي عني بما كان في أيامه شائعا بين المسلمين من الفلسفة الأدبية أو الخلقية، وهي تلك الطائفة من الحكم التي نقلت إلى العرب عن اليونان والفرس وأهل الهند، لما كانت لشعره تلك الصبغة الفلسفية الظاهرة التي جعلته أكثر شعراء عصره مثلا وأشدهم بالأخلاق اتصالا وللحكمة إيثارا.

وليس ينبغي أن يقول قائل إنما سبيل الحكمة في شعر أبي الطيب سبيلها في شعر زهير، أي أنها لم تنبعث إلا عن ذكاء فطري تمده تجربة خاصة وعادات موروثة. ليس ينبغي أن يقال ذلك؛ فإن الفرق بين عصري الشاعرين ومكانهما والمؤثرات الخاصة في كليهما - كل ذلك يمنع من القول بهذا الرأي والذهاب إليه. بل إن الصبغتين المختلفتين اللتين تصطبغ بهما الحكمة في شعر زهير وأبي الطيب تدلان دلالة واضحة على أن زهيرا إنما كان يستقي حكمته من تجربته الخاصة ومن عادات قومه وطورهم الذي كانوا فيه، وأن أبا الطيب قد كان يضيف إلى هذه العادات الحضرية والأطوار المنظمة التي شهدها شيئا آخر قد وعته الحافظة وناقشه العقل، وهو الحكمة المكتوبة المترجمة. فإذا دل قول زهير:

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه

يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

على ما كان عليه قومه من الخشونة والفوضى واحتياج كل منهم إلى أن يذود عن نفسه ويقوم دون حرمه بالسيف والسنان، وعلى ما كانت عليه النفس العربية من سذاجة التصور وبعده عن النظر المستقصي والبحث المنطقي المحقق، دل قول أبي الطيب:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد

ذا عفة فلعلة لا يظلم

على بحث واستقصاء، وعلى تحليل وتركيب، وعلى جمع وتفريق، وعلى عمل منطقي ظاهر بل وعلى لفظ منطقي ربما لا يرضاه الشاعر البدوي المطبوع.

ذلك شيء لا ينبغي الجدال فيه لمن عرف تهالك المسلمين في أيام بني العباس على درس الحكمة والإلمام بأنواع العلوم والأخذ من كل فن بطرف. وإن الظرف قد كان في عصر من العصور العباسية موقوفا على أن يأخذ الرجل من كل شيء بنصيب بحيث يستطيع إذا ذهب إلى الأندية أن يخوض مع الناس فيما يخوضون فيه من فنون القول. والحق أن النفس العربية قد كانت في العصر الجاهلي أقرب إلى السذاجة وأبعد عن فنون العلم والحكمة؛ ثم أخذت ترتقي مع الزمان فأضافت في صدر الإسلام إلى ما كانت تحفظ من عاداتها القديمة وآدابها الموروثة علوما دينية ومقالات سياسية وأنواعا مختلفة من الأساطير والتاريخ ومن النجوم والطب. وإنما وصل إليها هذا كله لما كان من اختلاطها بأمم ذات حظ من الحضارة والعلم ومن المدنية والعمران. فلما دونت لها الفنون ونقلت إليها الفلسفة وذاعت فيها مقالات المتكلمين وعظم حظها من الترف والنعمة تغيرت الصبغة النفسية لأدبائها وعلمائها حتى بعد الشبه بينها وبين تلك النفس الجاهلية الساذجة التي لم تأخذ من العلم إلا بالحظ الضئيل.

ولعمري ما كان يرضي الشاعر العباسي أن يعيش بمعزل عن تلك الفرق المتجادلة المتناظرة من المتكلمين، بل كان يهمه أن يجلس إليها ويسمع منها ويتندر بها ويتظرف في شعره بما لها من حديث. فمن الحق على مؤرخ الآداب أن يجلو لنا هذه الألوان الفلسفية التي لحقت الآداب العربية في عصورها المختلفة.

فإذا أردنا أن نعرف المصدر الثاني لتأثير العلوم الفلسفية في الآداب فهو مجرد انتشار هذه العلوم في الأمة الإسلامية أيام العباسيين. فليس الأديب في حقيقة الأمر إلا رجلا من قومه يتأثر بما تأثروا به ويخضع لما خضعوا له. وما أحسب أننا في حاجة إلى أن نثبت شيوع الفلسفة في المسلمين أيام بني العباس وتأثيرها في حياتهم المادية والعقلية. فلو أن التاريخ لم يأت بالأدلة الموفورة والحجج المتظاهرة على أن الأدباء قد كانوا في ذلك العصر يعكفون على درس اللغة والأدب لكان من الحق على مؤرخ الآداب أن يتعرف حقائق الفلسفة ليهتدي إلى تأثيرها العام في الآداب.

لنفرض أن الشعراء والكتاب والخطباء كانوا أبعد الناس عن الفلسفة فلم يدرسوها ولم ينظموا حقائقها في أشعارهم ولا صرفوها في خطبهم ورسائلهم. ولنفرض أن الفلسفة لم تحدث في نفوس الأدباء أثرا ما، وأن الأدباء كانوا يعيشون بمعزل عن الناس فعاش أدبهم بريئا من الفلسفة وآثارها. لنفرض هذا كله ولنتكلف الإعراض عن زندقة مطيع وحماد وابن المقفع وبشار وعن وعظ أبي العتاهية وفلسفة المتنبي وحكمة أبي العلاء وعن أبيقورية أبي نواس والخليع واعتزال الجاحظ ورجعية السيد الحميري. لنتكلف الإعراض عن هذا كله؛ فإننا إن فعلنا لم نجد بدا لمدرسة الآداب من درس الفلسفة وإتقانها. وذلك لأن الفلسفة علم عربي قد كتب باللغة العربية ودرس في المساجد والمدارس الإسلامية ولا يزال له ظل في الأزهر الشريف. وليس حق العلم على مدرسة الآداب بأقل من حق المنظوم والمنثور؛ فهي تؤرخ العلوم كما تؤرخ الشعر والنثر. ولست أفهم أن يقدم الرجل على تاريخ فن لم يتقنه ولم يحسن درسه. فليس لمدرسة الآداب إن أرادت أن تنال هذا الاسم بحق مندوحة عن درس الفلسفة وإجادتها.

إذن فما بال هذه البدعة المضحكة يتظرف بها الأدباء ويدلون بها على أدبهم؟ ما بالهم يمقتون الفلسفة ويذمونها ويرون درسها فسادا للملكات وتشويها للألسنة؟ يسمعون الكلمة من كلمات الفلسفة فيعيبونها ويزرون على قائلها. يتمدحون بأنهم لم يدرسوا الفلسفة وإنما يتمدحون بالجهل المنكر والعي القبيح. لقد أفهم الإعراض عن الفلسفة من رجال الدين فربما كانت لهم في ذلك المعذرة، ولكني لا أفهم هذا الإعراض من أهل الأدب ولا أعده إلا قصورا وضعفا.

لقد وقعت مدرسة الآداب في أغلاط قبيحة حين أعرضت عن درس الفلسفة، وشاركها في هذه الأغلاط الشعراء والكتّاب أنفسهم. ونحن مشيرون إلى جملة من هذه الأغلاط في الفصل الآتي إن شاء الله.

حياة الخنساء (١)(*)

إلى الآنسة صبح

سيدتي الآنسة: تجمع نفسك إلى وداعة الأوانس ولطفهن شيئا من دقة الحس ورقة الشعور اللتين هما مصدر ما يمتاز به العقائل الحسان من مودة ورحمة ومن بر وعطف ومن رأفة وإشفاق.

أحمد منك هذا الخلق وأحمد ما ترين في الحياة من رأي ليس بالمشرق الضاحك ولا بالمظلم العابس، وإنما هو اعتدال بين منزلتي الغلو في الأمل والإغراق في القنوط. سأم حلو تومض في جوانبه من حين إلى حين لمح وضاءة من نور الطمأنينة والرضا وتظهر عليه من آن إلى آن مظاهر القوة والحياة.

هذه شخصيتك العقلية والخلقية يمثلها لي أصدق تمثيل حديثك العذب ورسائلك الرشيقة. وإلى هذه الشخصية أريد أن أهدي هذه الفصول في حياة الخنساء.

فيك وجدت المثل الأعلى لما أتمنى من حياة عقلية لأوانس الشرق فأردت أن أوثر نفسي بالحديث معك مرة في كل أسبوع. ولقد أعلم أني رجل أثر أحب نفسي أشد الحب وأختصها بالخير ما وجدت إلى ذلك سبيلا. ولكني أردت في هذه المرة أن أجمع بين لذة نفسي ولذة نفسك في هذا الحديث فجعلت موضوعه حياة الخنساء.

(*) السفور، ١٢/ ١١/ ١٩١٥.

يرضيك هذا الموضوع لأن فيه البحث عن حياة المرأة ونبوغها وما تركت من أثر في حياة العقل والشعور. ويرضيني هذا الموضوع لأن فيه البحث عن حياة الآداب. يرضيك لأن البحث عن الخنساء بحث عن أخص ما امتازت به المرأة من رقة الحس ونبل العاطفة ومن كرم الخلق واعتدال المزاج. ويرضيني لأن درسه درس لما اشتمل عليه العصر الجاهلي وصدر الإسلام من حقائق غامضة في الأدب والتاريخ لم يستكشفها الأدباء ولم يصل إليها المؤرخون. يعجبك لأن الخنساء ابنة السليقة الصريحة الساذجة. لا أعرف أنها تكلفت أو تعسفت أو اتخذت التصنع مذهبا، ولأنك كثيرا ما ضقت بهذه الحياة الحضرية ووددت لو أتيح لك تجنبها من حين إلى حين. ويعجبني لأنه يكفل لي هذه الحياة الروحية العذبة التي يشعر بها الإنسان الحساس حين يتحدث إلى آنسة نبيلة ذكية القلب في موضوع نافع مفيد.

المرأة موضوع هذه الفصول؛ وإليك فيها أسوق الحديث. وليس أحب إلي ولا آثر عندي من أكون مفيدا للآنسات في لحظة من لحظات الحياة. غير أن بي أيتها الآنسة عيوبا يأخذني بها الناس وربما أخذت نفسي بشيء منها. فإذا كان يعجبك أن أتحدث إليك فلا بد من أن تروضي نفسك على الإغضاء عن هذه العيوب.

أنا مكثر مطيل ولكني لا أكثر ولا أطيل إلا حين أضطر إلى تحقيق مسألة غامضة وشرح معنى خفي. وأنا صادف عن القديم كلف بالجديد، ولكني لا أصدف عن القديم إذا كان حقا نافعا ولا أكلف بالجديد إذا كان باطلا مؤذيا.

البحث عن الخنساء وحياتها ليس بالأمر الجديد. فالناس يروون أحاديثها منذ القرن الأول للهجرة إلى الآن. ولكن هذا البحث الذي أهديه إليك طريف من كل وجه. طريف في منهجه وخطته، طريف في غايته ومقصده، طريف في أنه حديث معلن بين شاب وآنسة في حياة الآداب.

لن أسلك في هذا البحث طريق الرواية وجمع الأخبار ولا طريق الفلسفة التاريخية التي لم تعتمد على قاعدة ثابتة ولا أصل صحيح. أرى رأي "تين" في أن الخنساء ليست إلا ثمرة من ثمرات عصرها وأثرا من آثار بيئتها التي أنشأتها وعلى

ذلك لا أكفل الثقة بكتب الأدب والتاريخ إذا كان البحث عن عصرها وبيئتها ينتج غير ما اشتملت عليه.

على أني لا أجعل حال العصر والبيئة كل شيء ولا أغلو فيهما غلو هذا الناقد الحكيم، بل أنا أقدر معهما الحال النفسية للفرد والجماعة قدرها. فإذا بحثت عن شعر الخنساء بحثت عنه من حيث إنه نتيجة لمؤثرات كثيرة يجمعها عنوانان اثنان: أحدهما البيئة، وهي تجمع الزمان والمكان والحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية وكل أمر خارجي يمكن أن يكون قد ترك في نفس الشاعر أثرا ما.

الثاني الحالة النفسية. وإنما أريد بها ما عسى أن يكون للشاعر من خاصة انبعثت عن نفسه، وليس من وسيلة تاريخية أو علمية إلى تحقيق الصلة بينها وبين البيئة. فمن الحق أن للشاعر المجيد والكاتب النابغة شخصية تميزه من أهل عصره وبيئته. ومن الحق أن شعر الشاعر وكتابة الكاتب مظهر هذه الشخصية. فلا بد من الاعتراف بهذين المؤثرين فيما يترك الشاعر والكاتب من منظوم ومنثور.

لست أذهب مذهب المؤرخين من قومنا الذين يعدون كل ما ورد عن العصر القديم تاريخا. كأن لفظ التاريخ عندهم لا يدل على أكثر من ذكر الماضي. إنما التاريخ عندي ما له مصدر مكتوب. فإذا وقع إلي هذا المصدر استطعت أن أنقده وأمحصه. فإذا انتهى بي نقده وتمحيصه على النهج التاريخي إلى حق لا شك فيه استطعت أن أعترف بأني قد اهتديت إلى حقيقة تاريخية. فإذا بلغت هذه الحقيقة تناولتها بما قدمت من الدرس الأدبي إن كانت تصلح له موضوعا. وليس معنى ذلك أني ألغي ما ليس مكتوبا من آثار العهد القديم وأجحد قيمته لأنه ليس من حقائق التاريخ. بل معناه أني أدرس هذه الآثار على نحو خاص من الدرس وأستخلص منها قضايا ربما كانت حقا وربما كانت أدنى إلى الحق. فالفرق بين هذه القضايا وبين قضايا التاريخ أن الثقة المطلقة بها أمر غير ميسور.

على ذلك أيتها الآنسة نضع المسألة الأولى من مسائل بحثنا عن الخنساء وحياتها الأدبية؛ فهل هذه السيدة شخص تاريخي؟ لا. ليست الخنساء شخصا من أشخاص

التاريخ لأن أخبارها وحوادث حياتها لم تدون إلا بعد أن مضى عليها أكثر من قرن. فمن الجائر بل من الحق الذي لا شك فيه أن أخبارها وآثارها قد عبث بها النسيان فنقص منها ما لو بقي لنا لهدانا إلى شيء ربما كان ينفعنا في الدرس. وقد بالغ فيه الخيال فزاد فيها ما عسى أن يخفي علينا من أمرها وجه الصواب. الخنساء إذا شخص يبحث عنه علم ما قبل التاريخ. C'est une personne légendaire (١).

وسنتحدث في الأسبوع المقبل عن المصادر التي يصح الاعتماد عليها في درس هذا الشخص. وظني أننا سنوفق إلى شيء مفيد.

ترين أيتها الآنسة أن هذا البحث وإن لم يكن جديدا بالقياس إليك وإلى طائفة من شباب النهضة الحديثة فهو بدع بالقياس إلى رجال المدرسة القديمة من شيوخ الآداب. ولعمري ليس من اليسير عليّ أن أتجنب ما ألّف شيوخنا لولا أنه لا يهدي الآن إلى شيء. وأظنك قد قرأت ما كتبوا واستقصيته الاستقصاء كله كما قرأه منا نفر غير قليل. وأرى مع ذلك أنك لن تستطيعي أن تتمثلي منه للخنساء صورة صادقة أو قريبة من الصدق. كما أننا لم نستطع أن نتمثلها من قبل. سيسخط عليّ الشيوخ وسيغضبون، ولكني محتمل سخطهم وغضبهم في سبيل إرضائك أيتها الآنسة العزيزة وإرضاء أترابك من شباب النهضة وفي سبيل الوفاء للغة العربية بهذا النحو الجديد من البحث عن حياة الآداب. فإلى اللقاء.

---

(١) معنى العبارة الفرنسية: «ذلك شخص أسطوري».

حياة الخنساء (٢)(*)

إلى الأنسة صبح

مع السرور والابتهاج أيتها الأنسة العزيزة. أجحد أن تكون للخنساء وغيرها من شعراء الجاهلية شخصية تاريخية، وإن كنت ترين في ذلك غير ما أرى وتميلين إلى غير ما أميل إليه. الخنساء شخص لا يعرفه التاريخ لأنها عاشت قبله أو لأنه لم يظهر عليها.

لم تكن الكتابة أيام الخنساء شائعة عند العرب فمن اليسير أن نعد عصرها من عصور ما قبل التاريخ C'est un age préhistorique. وهبيها كانت شائعة معروفة ومنتشرة في جميع طبقات الأمة ومتناولة للدقيق والجليل من حياتها الأدبية والسياسية؛ فإنها لم تتناول حياة الخنساء أو تناولتها ولم تصل إلينا لأمر ما. فكل ذلك يكفي كفاية تامة لإلزامنا جحد الشخصية التاريخية للخنساء الآن.

ذلك لأن التاريخ كما يعرفه أصحابه وواضعو مناهجه من المحدثين هو ما استنبط من مصدر مكتوب. فإذا لم يوجد هذا المصدر لم يوجد التاريخ. فلو أن شاعرا أو كاتبا يعيش بيننا الآن ثم لم تتناول الكتابة حياته أو شيئا من نظمه أو نثره لكان من الحق عليك وعليّ أن نجحد شخصيته التاريخية وإن كان قد عاش في عصر التاريخ.

هوميروس اليوناني شخص يجهله التاريخ لأنه عاش قبل أن تشيع الكتابة في

(*) السفور، ١٩/١١/ ١٩١٥.

الأمة اليونانية. ومع ذلك فنحن نقرأ قصيدتيه كاملتين ونستفيد منهما الفائدة كلها في تحقيق الحياة الاجتماعية والمدنية لليونان أيام جاهليتهم. **وبالإلياذة** خاصة استعان المؤرخون والأثريون على استكشاف ترواده وظفر التاريخ من هذا الاستكشاف بالشيء الكثير. ولكن بندار اليوناني شخص تاريخي لأنه عاش في عصر ظهر التاريخ فيه على كثير من دقائق الحياة اليونانية. ومع ذلك فإن شعره الغنائي الكثير لم يؤد إلى التاريخ من الفائدة مثل ما أدى شعر هوميروس.

من هنا يظهر الفرق بين من نسميه شاعرا تاريخيا وشاعرا غير تاريخي. ومن هنا يظهر أيضا أن جهل الشخصية التاريخية لشاعر ما لا يمنع أن يكون هذا الشاعر مفيدا كل الفائدة للأدب والتاريخ إذا استطاع الباحثون أن يدرسوا حياته وشعره وما روي عنهما من الأساطير درسا منظما منتجا.

من المعقول ألا يستفيد التاريخ كثيرا من الشاعر التاريخي؛ فإن ما يتناوله شعره من الحوادث ونظم الحياة قد يتناوله تاريخ عصره أيضا. فليس هناك ما يكلف المؤرخ أن يلجأ إلى الشعر. ولذلك اعتمد الناس على ما كتب الشعراء التاريخيون من اليونان والرومان في درس ما رووا من الأقاصيص والأساطير أكثر مما اعتمدوا عليه فيما تناولوا من حوادث عصرهم التي ظفر بها التاريخ. وأنا إذا أحببت أن أدرس مقتل المتوكل من الوجهة التاريخية كان من الحق عليّ أن أعتمد في هذا الدرس على مؤرخي هذا العصر أكثر مما اعتمد على رثاء البحتري للمتوكل. ذلك أمر ظاهر يحسن ألا نطيل القول فيه منذ الآن.

إذا لم تكن الخنساء شخصا يعرفه التاريخ فهي شخص تعرفه الرواية من غير شك. ومعرفة الرواية للخنساء أمر تاريخي لأن الكتابة تناولته وظل التاريخ قد انبسط عليه. فبين أيدينا كتاب **الشعر والشعراء** لابن قتيبة وكتاب **الأغاني** لأبي فرج الأصفهاني. وهما يثبتان أن العلماء قد رووا من حياة الخنساء وشعرها شيئا ما. ومن الفضول والغلو في البحث أن نعنى الآن بإثبات ما كان يجب أن يثبته غيرنا من صحة نسب هذين الكتابين إلى صاحبيهما. ولكن الذي لا نجد من أن نعرض له بدا

هو أن ما بأيدينا من النسخ لهذين الكتابين يجب ألا ينال ثقتنا المطلقة. فقد فقدنا نسختي المؤلفين وفقدنا خطيهما. فمن الجائر أن يكون قد لحق كتابيهما شيء من التغيير والتبديل. ومن الجائر بل من المحقق أن يكون قد أصابتهما الزيادة والنقص. فقد رأينا صاحب **الأغاني** ينص على أنه سيتناول مسائل من الأدب في كتابه ثم لا يفعل؛ ورأينا اختلافا بين النسختين المطبوعتين من هذا الكتاب؛ ورأينا فروقا غير قليلة بين ما طبع من **الشعر والشعراء** في مصر وفي أوروبا.

ومن الواضح أن مثل هذه الفروق أو أكثر منها يوجد بين النسخ المخطوطة من هذين الكتابين. وليس منا من يجهل عبث الناسخين والمصححين بما ينسخون وما يصححون من الكتب. فإن لهم من الجهل والجرأة ما يحملهم على ألوان من العبث قل أن يسلم منها كتاب.

فكيف نستطيع بعد ذلك أن نثق الثقة كلها بأن ما بين أيدينا من كتاب **الشعر والشعراء** وكتاب **الأغاني** هو نفس ما ترك لنا ابن قتيبة وأبو الفرج؟

الشعر والشعراء أقدم مصدر مكتوب وصل إلى أيدينا لحياة الخنساء. وقد كان من الممكن أن تصل إلينا مصادر تاريخية عاصرت الخنساء؛ فقد كان أبناؤها من الجند ولعل أسماءهم كانت في الديوان أيام عمر. ولكن ضياع الدواوين وقلة عناية العرب بحفظ أوراقهم الرسمية قد ذهبا بهذا المصدر.

ابن قتيبة رجل معروف من أدباء القرن الثالث وعلمائه. ولكن شهادة النقاد فيه لا تجعل حظه من الصدق والتثبت في الرواية موفورا. والحق أن في كتاب **المعارف** وكتاب **الإمامة والسياسة** ما لو صح عن ابن قتيبة لذهب بأكثر قيمته التاريخية.

أبو الفرج الأصفهاني أحفظ علماء القرن الرابع وأجمعهم للرواية، ولكنه كان خليعا ماجنا ومتهتكا مستهترا؛ فلا تحسن فيه شهادة النقاد كما أنها لم تحسن في ابن قتيبة.

نحن لا نأخذ أنفسنا في جرح رواة الأدب وتعديلهم بما يأخذ به المحدثون أنفسهم

في جرح رجال الحديث وتعديلهم من اشتراط العدالة الدينية. فليس من الحق على الأديب في رأي مؤرخي الآداب أن يكون ورعا صالحا ولا أن يكون عدلا ديانا. وإنما نكتفي بالعدالة العلمية؛ وهي أن يكون الرجل صحيح العقل منظمه غير مزور ولا مأخوذ بتعمد الكذب في العلم.

هذا الشرط ليس موفورا على ابن قتيبة لأنه في **الإمامة والسياسة** لا يخلو من أن يكون حبه لآل علي قد ذهب بعقله أو بصدقه العلمي. فأما صاحب **الأغاني** فله من هذا الشرط حظه الذي كانت تسمح به الحياة العلمية في عصره. فلنتحدث في الأسبوع المقبل عن قيمة الذين اعتمد عليهم صاحب **الأغاني** من الرواة.

لست أخشى عليك أيتها الآنسة العزيزة السأم من هذه المباحث الجافة التي لا يلطف جفاءها شعر رائع أو نثر أنيق؛ فإني أعلم أن لك من الميل إلى الحياة العلمية الخالصة التي لا يتملقها خداع الحس والشعور بما يجعلها سهلة مقبولة ما يفي بمشاركتي في هذا الحديث الغض أوله الحلو آخره فيما أرجو. فإلى اللقاء.

ملحق

تاريخ آداب اللغة العربية

رد على انتقاد(*)

تمهيد

لحضرة الفاضل المحقق صاحب الامضاء:

بلغنا ونحن نؤلف كتاب **تاريخ آداب اللغة العربية** أن بعض العلماء الأساتذة يتأهبون لنقده . فسرّنا ذلك لأننا نستفيد من الانتقاد أكثر مما نستفيد من التقريظ ولاسيما في كتاب تشعبت مواضيعه وتعددت جزئياته فضلا عن حداثة عهده في هذا اللسان. وقد أشرنا إلى ذلك في مقدمته وقلنا إننا مستعدون لقبول المستدرك الخطأ فيما يلي من أجزائه ، إذ نستحي من الحق إذ عرفناه أن لا نرجع إليه ونعتقد أن الاعتراف بالخطأ صواب .

فلما ظهر الكتاب لبثنا ننتظر الانتقاد وطال انتظارنا فتوسمنا خيرا تمثلا بالمثل المشهور : «إذا غاب رسولك فاستبشر» . وإذا **بالجريدة الغراء** تحمل تمهيد الانتقاد بقلم «أبو حاتم» حشوه الطعن والتحامل . فأسفنا لذلك لأنه أوجب سكوتنا عنه فذهبت الفائدة المرجوة منه . ثم ظهر في **العلم** الأغر انتقاد للشيخ طه حسين في مقالات متتابعة لا تخلو من الغمز واللمز وإن كانت أخف وطأة من ذاك . على أننا عمدنا إلى الرد طوعا لإشارة بعض الأصدقاء لئلا يؤخذ سكوتنا عجزا ويتخذ غير

(*) **الهداية**، أغسطس وسبتمبر ١٩١١ . وقد جاء في تقديم المقالة ما يلي : «ننشر هنا ما دار حول النقد من المناقشات بين الأستاذ الشيخ طه حسين والفاضل صاحب **الهلال** وفاء بالوعد واستيفاء للموضوع» .

العارف كثرة الإيهام والتهويل دليلا على صحة النقد وإن كانت صحته لا تغضبنا خلافا لما ظن حضرة المنتقد. فإننا نبحث عن الحقيقة حيثما كانت. وقد آن سفرنا إلى سوريا لتبديل الهواء ولم يفرغ صاحبنا من انتقاده فرأينا أن نكتب هذه العجالة ردا على ما ظهر منه على سبيل المثال ليقاس عليه سائره.

شروط الانتقاد

وقبل التقدم إلى الرد نذكر أهم شروط الانتقاد وهي:

١ - لا يجوز أن يكون المراد بانتقاد الكتب غير خدمة المصلحة العامة. فالمؤلف والمنتقد صديقان أو زميلان يتعاونان في البحث عن الحقيقة لمجرد خدمة الحق. وليسا خصمين يتنازعان على السيادة أو يتسابقان إلى التفاضل في المقدرة على الطعن. فإذا أريد به الطعن أو التشفي أو اعتوره شيء من ذلك ذهبت الفائدة المقصودة به لأن القارئ يسبق إلى ذهنه أن المنتقد إنما يكتب لغرض شخصي أو حسد أو تعصب فيأخذ أقواله مأخذ التحامل ولا يعيرها التفاتا فتذهب ضياعا. فضلا عن أن رجال الأقلام جديرون بأن يكونوا قدوة الأمة في التنزه عن السفاسف وأن يصونوا أقلامهم عن المطاعن الشخصية.

ولذلك كان أول واجب على من يتصدى للانتقاد أن يخلص النية ويتوخى الإنصاف ويعترف أن النقد أسهل كثيرا من التأليف وخصوصا في كتاب جاهر صاحبه بحاجته إلى التمحيص لحداثة عهد الموضوع. ومهما يكن من سعة صدر المؤلف بقبول النقد والرجوع إلى الحق فإنه يضيق عن سماع الطعن. ولذلك فقد عاهدنا نفسنا منذ اشتغالنا بالتأليف أن لا نرد على الطاعنين ولا نلتفت إلى مايقولون.

٢ - من أهم شروط الانتقاد التي لا ينبغي للمنتقد المنصف أن يجهلها أن المراد بالانتقاد ليس ذكر السيئات فقط وإنما هو وصف الكتاب بما فيه من حسن وغير حسن بلا غمز ولا تعريض أو تلميح ليكون الانتقاد أوقع في النفس وأدعى إلى

القبول وأدل على أدب الكاتب. وإلا فإن النفع المنتظر منه ينقلب إلى ضرر إذ يكون المنتقدون قدوة سيئة لسواهم في التعرض للشخصيات.

٣ ـ أن يحيط المنتقد أولا بالكتاب على إجماله فيصفه وصفا عاما ويقدر منزلته في عالم الأدب بين سائر المؤلفات من نوعه في اللغة التي كتب فيها وفي غيرها إذا كان للمنتقد إلمام باللغات الأخرى. وأن يخلص النية في وصف حسناته فيذكر ما قد يكون فيه من الآراء الصائبة أو الحقائق الجديدة. ثم ينتقل إلى الخطأ الذي يعتقد وقوع المؤلف فيه مع ملاحظة ما يجوز المؤاخذة عليه من الخطأ في ذلك الموضوع. فلا يليق به أن يحاسب مؤلف كتاب في الفلسفة اللغوية مثلا على غلطة نحوية وردت سهوا أو خطأ مطبعيا ولا محاسبة للمؤرخ على اسم رجل أو امرأة سقط منه حرف أو أبدل بحرف آخر وإنما يحاسبه على المواضع المهمة كاستنتاج يرى أنه أخطأ الحكم فيه أو حادثة وضعها في غير موضعها أو نحو ذلك.

٤ ـ لا يجوز للمنتقد إذا انتقد رأيا أن يكتفي بقوله إنه خطأ بل هو مطالب بتقديم رأي آخر أقرب إلى الصواب منه حتى تحصل الفائدة المطلوبة؛ إذ ليس أهون على المرء من أن يقول: «هذا الرأي لم يعجبني أو أنه خطأ» بدون تقديم ما يقوم مقامه.

هذه أهم شروط الانتقاد. فلنتقدم إلى الرد لنرى هل راعاها حضرة المنتقد في انتقاده.

الرد على الانتقاد

إن ما ظهر من انتقاد حضرة الشيخ طه حسين إلى حين كتابة هذا النشر في العددين ٣٥٩ و ٣٦٠ من جريدة **العلم** في بضعة عشر حقلا. وقد نشر أيضا في مجلة **الهداية** الجزء ٦ و ٧. وأول ما لفت به انتباهنا منه أن حضرة المنتقد أغفل أكثر شروط الانتقاد ولم يراع الشرط الثالث على الخصوص؛ أي أنه لم يصف الكتاب وصفا إجماليا ولم يذكر له حسنة واحدة. ويظهر أنه كان يقرأ الصفحة وينتقدها

على حدة بدون التفات إلى ما يليها . ولذلك رأيت بعض انتقاداته مردودة بنفس ما في الكتاب . ولو أنه عمل بالشرط المشار إليه لعدل عن ذكر الغلطات التي سماها مخجلة وقرعنا عليها إذ يرى صوابها في تتمة الكلام بعدها . وقد تكرر ذلك في انتقاده حتى كأنه تعمده وسيتضح لك ذلك مما يلي :

١ ـ انتقد علينا حضرته إغفالنا ذكر كتاب **الأغاني** وغيره في جملة المآخذ التي اعتمدنا عليها في تأليف كتابنا المشار إليه . ولا ندري كيف ساغ له أن يتهمنا بذلك ونحن نعد **الأغاني** في مقدمة كتب الأدب التي استعنا بها ولا تكاد تخلو صفحة من ذكره . ولم نغفله في المقدمة كما ظن وإنما أشرنا إلى ذكره مع غيره في مكان آخر من ذلك الكتاب وهذا قولنا صفحة ٧ : «يطول بنا ذكر الكتب التي اطلعنا عليها قبل تأليف هذا الكتاب . وهي على الإجمال كتب التاريخ والأدب واللغة والشعر . وقد ذكرنا جانبا كبيرا منها بين ما أخذ تاريخ التمدن الإسلامي وتاريخ العرب قبل الإسلام . وأتينا بقائمة أخرى في آخر باب الشعر الجاهلي من هذا الكتاب، صفحة ١٦٥ . فنكتفي هنا بذكر الكتب التي هي من قبيل تاريخ آداب اللغة في العربية وفي الافرنجية ولم يرد ذكرها في تلك القائمة وإليك أهمها» .

ثم ذكرنا كتب **الفهرست** و**مفتاح السعادة** وغيرهما . ولو أنصف حضرته وراجع صفحة ١٦٥ التي أشرنا إليها لرأى فيها كتاب **الأغاني** و**طبقات الشعراء** وغيرهما من الكتب التي عنفنا على إغفالها وغيرها . وسيرد وصف كل كتاب منها على حدة عند وصولنا إلى ذكر مؤلفيها حسب عصورهم في الجزء الثاني وما يليه .

٢ ـ أخذ علينا قولنا إننا أول من ألّف في هذا الفن من المعاصرين على هذا الأسلوب منذ ثماني عشرة سنة . ونحن لم نقل ذلك تفاخرا وهو معلوم لأنه نشر في **الهلال** تباعا في السنة الثامنة . وإنما أردنا تقرير الحقيقة التاريخية . فإذا كان قولنا خطأ فليصلحه .

٣ ـ استعظم قولنا إننا قضينا ١٤ عاما في تأليف هذا الكتاب ؛ وهي مدة تكفي في

زعمه لتأليف ١٤ كتابا من هذا النوع. فيا حبذا لو أغنانا حضرته عن هذا العناء بتأليف كتاب واحد. قرب الله الزمن الذي نعرف فيه قدر نفوسنا ونعدل عن القول إلى العمل.

٤ ـ من أغرب ما قرأناه في انتقاده قوله إننا أغفلنا تاريخ اللغة في نفسها «وما طرأ على جوهرها من التغيير والتبديل في العصور المختلفة وكيف نمت غصونها منذ كانت ألفاظا محصورة وكيف ارتقت بالاشتقاق والاستجازة والارتجال إلخ» . . وزعم أننا نسينا ذلك.

لم ننسه يا صاحبي بل نحن أول من ألّف فيه (العفو عن تقرير هذه الحقيقة). ألّفنا في ذلك كتابين: الأول صدر منذ ٢٥ عاما. نعني كتابنا الفلسفة اللغوية. وفيه كل ما تشتاق إليه نفسك من هذه الموضوعات؛ فإنه يتضمن الأدلة اللغوية التحليلية على أن اللغة العربية مؤلفة في الأصل من أصول أحادية المقطع معظمها مأخوذ عن محاكاة الأصوات الخارجية والأصوات الطبيعية التي ينطق بها الإنسان غريزيا. وقد طبع الكتاب مرتين في بيروت ومصر. والثاني كتاب **تاريخ اللغة العربية** باعتبار أنها كائن حي نام خاضع لناموس النشوء. ذكرنا فيه ما طرأ على اللغة بعد تكون ألفاظها وتراكيبها من الدثور والتجدد مع إيراد الأمثلة والأسباب. وقد طبع بمصر سنة ١٩٠٤، غير ما كتبناه في ذلك في **الهلال** مرارا. فليس إغفال ذلك في تاريخ آداب اللغة عن عجز ولكنه لا يدخل في موضوعه وإنما هو من تاريخ اللغة نفسها وأصل تكونها.

٥ ـ سألنا حضرته هل بيّنا له كيف نشأ الشعر وما هو أول عهد الناس به وكيف اهتدى العرب إلى أوزانه وأعاريضه. والجواب على ذلك: نعم إنك تجد فصولا متوالية في هذه المواضيع ونحوها في صفحة ٥٤ فما بعدها في ذلك الكتاب.

على أن هذا السؤال الإنكاري يؤكد لنا أن صاحبنا أعزه الله أخذ في انتقاد الكتاب صفحة صفحة كما قدمنا.

٦ ـ انتقد علينا تقسيم الكتاب حسب الأعصر ، وإن كان ذلك التقسيم متبعا عند علماء أوروبا في تواريخ آداب لغاتهم . لكنه لم يأتنا بتقسيم آخر أحسن منه فنعدل عن متابعة علماء أوروبا ونتبعه فيه . ويقال نحو ذلك في انتقاده تقسيم طبقات الشعراء؛ فإنه أنكره علينا ولم يأتنا بغيره . ولا فائدة من الانتقاد إن لم يشفع بالإصلاح .

٧ ـ بالغ حضرته في مؤاخذتنا وتعنيفنا على غلطات تاريخية «مخجلة» لا يحسن وقوعها من مثلنا ! وهي أننا سمينا زوجة امرئ القيس (جندب) مع أن اسمها أم جندب وقلنا إن جليلة بنت مرة أخت كليب . وقد أفادنا حفظه الله أن جندبا اسم رجل لا امرأة وأن جليلة زوجة كليب لا أخته ، جزاه الله خيرا . وقد وقف حضرته عند هاتين الغلطتين وقوف الظافر لأن الغلط فيها صريح لا يقبل التأويل . ولكن هل يجوز أن يعد ذلك الخطأ جهلا منا بحقيقة هذين الاسمين وتلامذة المدارس تعرفهما وخصوصا جليلة؛ فإن غلمان الشوارع يعرفون من هي مما يسمعونه من القصاصين في القهوات . وما كان أجدره أن يعد ذلك غلطا مطبعيا أو سهوا لا يحاسب عليه ، ويبين لنا أن مطامعه في النقد أرفع من ذلك؛ إذ لا بد له من الاعتراف به متى أتم قراءة الكتاب فيجد هذين الاسمين قد وردا سليمين من ذلك الخطأ غير مرة . أما «أم جندب» فقد ذكرت مرتين في ترجمة علقمة الفحل (صفحة ١٣٢) وهي هناك «أم جندب» وأما جليلة فقد جاء ذكرها في باب خاص بين النساء الشواعر (صفحة ١٤٩) وقلنا هناك أنها أخت جساس وزوجة كليب .

٨ ـ وحتى لا نبخس حضرة المنتقد حقه فيما ما نبهنا إليه وهو من قبيل ما تقدم أيضا قوله إننا عددنا القيافة من علوم ما وراء الطبيعة وما هي منها لأنها تبحث في اقتصاص الآثار . نعم كان يجب أن توضع بين العلوم الطبيعية وذلك يقتضي نقلها من حقل إلى حقل آخر بجانبه . ولو أتم قراءة الكتاب حتى يصل إلى كلامنا عن القيافة يرى أنها وصفناها كما يريد تماما وإنما الخطأ في وضعها بالجدول .

هذه هي انتقادات حضرة الشيخ في القسم الأول من انتقاده الذي استغرق بضعة

عشر حقلا من جريدة **العلم** . وقد رأيت أننا لم نجد فيه ما نذكر إصلاحه في الأجزاء التالية . فإذا كانت بقية الانتقاد عن هذا النمط فقد ذهب انتظارنا عبثا .

على أننا سنطالع ما سيأتي من انتقاده ونتدبره بإخلاص وروية . فإذا وجدنا فيه إصلاحا ذكرناه في الجزء الثاني في هذا الكتاب مع الشكر بلا بحث ولا جدل . لأننا نضن بالوقت أن يضيع في الأخذ والرد . ونحن إنما نطلب الحقيقة فإذا عثرنا عليها تمسكنا بها وتركنا سواها ولا نبالي بما قد يتخلل ذلك من الضوضاء ؛ فإنها تذهب ويبقى الكتاب والسلام .

جرجي زيدان

الفهـــرس

رقم الإيداع ٢٠٠٢/٤٣٩١
الترقيم الدولى x - 0810 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى - ت:٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)